طرائق استنباط السنن القرآنية

د. رشيد كهوس أبو اليسر
جامعة محمد الأول/وجدة-المغرب الأقصى

لابد لمن أراد ولوج باب علم سنن الله أن يقف مع النص القرآني وقفة تأمل وتدبر، ليستنبط ما وراءه من سنن مطردة، وفي هذا المقام أذكر أمثلة ونماذج لكيفية استنباط تلك السنن التي تحدثت عنها:

٢ - نماذج لاستخراج السنن واستنباطها على وجه التفصيل:

١ - ورود لفظة (سنة) وما اشتق منها:

يأتي هذا اللفظ في سياق الحديث عن نتائج متعلقة بسلوك الناس أو قبل تقرير حكم أو بعده: نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الهداية لسنن السابقين: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وقوله عز من قائل في سنة الجزاء من جنس العمل: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2]، وقوله عز وجل في سنته في المكذبين على مدار التاريخ: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[3]، وقوله تقدست كلماته في الكافرين المنكرين لدعوة الحق المتصدين للرسل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾[4]، وقوله جل جلاله في سنته في هزيمة المشركين المستكبرين الذين يصدون عن سبيل الله ويؤذون رسل الله -عليهم السلام- في بضع سنين: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾[5].

٢ - ورود لفظة (جَعَلَ) وما اشتق منها في سياق الأفعال الإلهية:

نحو قول الله عز اسمه في سنته الله في الخلق: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ

الَّتَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٦].

وقوله عز سلطانه في سنة الاستخلاف: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[٧].

وقوله جلت عظمته في سنته في إهلاك الظالمين: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾[٨].

وقوله تقدست كلماته في سنته في خلق الإنسان: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[٩].

وقوله تعالى وتقدس في سنته في الأرزاق: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[١٠].

٣ - استفسارات استنكارية:

نحو قوله جل ثناؤه في سنته في الهداية والضلال: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾[١١]. وقوله تبارك وتعالى في سنته في الأجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾[١٢]. وقال جل في علاه في سنته في الإهلاك: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾[١٣].

٤ - ورود فعل الله -جل جلاله- مع تعليله[١٤]:

يمكن لنا كذلك استخراج سنن الله واستنباطها من خلال سياق الآيات التي ورد فيها فعل الله مع تعليله وخاصة فيما يتعلق بنظام الحياة، وأخذ العبر والدروس من قصص الغابرين:

١)- أن يذكر الله - جل جلاله - فعله معللا إياه بحرف من حروف التعليل[١٥]:

فبحرف (الباء): نحو قوله تبارك وتعالى في سنة النعم وتغييرها: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[١٦]. وقوله سبحانه في سنته في المكذبين على مر الأزمان: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾[١٧]. وقوله جل وعلا في سنته في المنافقين: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾[١٨]. وقوله سبحانه وتعالى في سنته في المشاقين لله ولرسوله في كل أرض وفي كل وقت: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[١٩].

وبحرف (اللام): نحو قوله تبارك وتعالى في سنة التعارف بين الناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خبير﴾[٢٠]، وقوله جل شأنه في سنة الإملاء: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[٢١]، وقوله تقدست كلماته في سنة الفتنة: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[٢٢]، وقوله عز سلطانه في سنته في الاعتزاز بغير الله: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[٢٣]، وقوله عز وجل في سنته في تداول الأيام واستبدال الأقوام: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[٢٤]، وقوله تبارك وتعالى في سنة التبشير والإنذار: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾[٢٥]، وقوله تبارك وتعالى في سنة الإنذار والإعذار: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٢٦].

وبحرف (إنّ): نحو قول الله عز وجل في سنته في الذين يكتمون الحق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[٢٧]، وقوله سبحانه وتعالى في سنته في الإهلاك: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾[٢٨].

وبحرف (الفاء): نحو قوله جلت حكمته في سنة العقاب التنبوي: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾[٢٩]، وقوله سبحانه في سنته في تكذيب المرسلين: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾[٣٠].

وبحرف (إذ): نحو قوله تقدس وتعالى في سنة صراع الحق والباطل: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾[٣١].

وبحرف (كي): نحو قوله سبحانه وتعالى في تحقيق وعده بحفظ وإرجاع كليمه موسى عليه السلام إلى أمه[٣٢]: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣٣].

وبحرف (مِنْ): نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في هلاك الأمم: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾[٣٤].

ب) – أن يرد في القرآن فعلان يفرق بينهما بالحكم بذكر الصفة ويكون التفريق بينهما بلفظة الاستدراك (لكن)[٣٥].

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الاختلاف والمختلفين: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[٣٦]، وقوله عز من قائل في سنة الهداية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[٣٧]، وقوله عز وجل في سنة الاصطفاء: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ

إلا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[٣٨]. وقوله جل ذكره في سنته في هلاك الأمم: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٣٩]. وقوله تبارك وتعالى في سنته في الدعوات: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[٤٠].

٥ - ورود فعل الله - عز وجل - في سياق الجملة الشرطية[٤١]:

أ) - تعليل عدم الجزاء بوجود المانع: فإذا وُجد الفعل امتنع الجزاء، نحو قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٤٢]، وقوله سبحانه وتعالى في سنة الأجل: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[٤٣]، وقوله تعالى وتقدس في سنته في اليهود: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾[٤٤].

ب) - تعليل ترتب الجزاء على وقوع الفعل: ترتب فعل الله - سبحانه وتعالى - على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، أي: يقع الجزاء إذا وقع الفعل: نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الهداية والضلال: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٤٥]. وقوله عز اسمه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٤٦]، وقوله عز وجل: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾[٤٧].

وقوله تبارك وتعالى في سنة الانتساب: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[٤٨].

وقوله جل في علاه في سنته في الأرزاق: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٤٩]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[٥٠].

وقوله عز سلطانه في وعده في الإفساد اليهودي الأول، الذي تحقق في عهد النبي ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم -: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾[٥١].

وقوله تبارك وتعالى في سنته التي تسوق بني إسرائيل إلى (وعد الآخرة) - وهو الإفساد اليهودي الأخير -: ليتم استئصالهم وقطع دابرهم بمقتضى سنة الله في قطع دابر المفسدين المستكبرين في الأرض: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ[٥٢] لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا﴾[٥٣].

وقوله جل وعلا في سنة الجزاء من جنس العمل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[٢٠].

وقوله جلت عظمته وتقدست كلماته في سنة الاستبدال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٢١]. وقوله عز من قائل: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢٢].

وقوله جل جلاله في سنته في الذنوب والسيئات: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا[٢٣] فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢٤].

وقوله تعالى وتقدس في سنته في المكذبين: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا[٢٥] جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾[٢٦].

وقوله جل وعلا في سنته في النصر بعد الاستيئاس: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ[٢٧] نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾[٢٨].

وقول الله عز اسمه في سنة الإمهال والإهلاك: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ[٢٩] لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ[٣٠] مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا﴾[٣١].

٦ - ورود فعل الله - عز وجل - مرتبا على صفة[٣٢].

فيفهم السامع أن هذا الفعل يدور مع تلك الصفة أينما وجدت: نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الإملاء: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[٣٣]. وقوله عز من قائل في سنة الإهلاك: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾[٣٤].

٧ - ورود فعل الله - عز وجل - أو امتناعه منوطا بغاية.

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة العقاب الأخروي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾[٣٥]. وقوله تقدس وتعالى في سنة التمييز: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[٣٦]. وقوله تبارك وتعالى في سنة التغيير: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٣٧].

٨ - ترتب الجزاء من الله - عز وجل - أو امتناعه منوطا بحال[٣٨].

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الوحي إلى

رسله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(٣٣)، وقوله عز من قائل في سنته في الكافرين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾(٣٤)، وقوله عز سلطانه في سنته في هلاك الأمم: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾(٣٥).

٩ - الأمر بالشيء مع بيان ما فيه من مصالح:

في مواضع يأمر الله - عز وجل - بالشيء مبينا ما فيه من مصالح، نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الإعداد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾(٣٦)، وقوله تبارك وتعالى في سنة التحرز من الشيطان: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾(٣٧)، فعداوة عامة قديمة لا تكاد تزول بمقتضى سنة الله المطردة.

١٠ - النهي عن شيء مع بيان عواقبه السيئة:

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الذين يتبعون السبل: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٣٨).

١١ - ورود لفظة (كذلك) بمعنى (مثل ذلك) في سياق فعل الله - عز وجل - أو قصة قرآنية:

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في القوم المجرمين: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾(٣٩)، وقوله عز وجل في سنته في إخماد الباطل وإزهاقه وقطع دابر أهله: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾(٤٠)، والآية في سياق الحديث عن عاد قوم هود ﷺ وما حل بهم من الهلاك والاستئصال لما كذبوا الرسل وأنكروا رسالة نبي الله هود ﷺ.

١٢ - وعود مطلقة على صفات مخصوصة:

نحو قول الله تعالى في سنة الاستخلاف والتمكين: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٤١)، وقوله سبحانه وتعالى في سنته في نصر المرسلين: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾(٤٢)، وقوله تبارك وتعالى في سنته في نصر المستضعفين: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾(٤٣).

هذه بعض الطرائق التفصيلية في كيفية استخراج السنن، ومما لا ريب فيه أن طريقة استخراج السنن من القرآن الكريم كثيرة، ويمكن

استعمال كل مسالك العلة التي ذكرها علماء الأصول في باب التعليل في استنباطها واستخراجها.

٧- نماذج لاستخراج السنن واستنباطها على وجه الإجمال:

ما ذكرناه سابقا من نماذج كان على وجه التفصيل، أما على وجه الإجمال فيمكننا استخراج السنن من القصص القرآني[٨] الذي يشغل مساحة واسعة من القرآن الكريم -تقارب ثلث القرآن-، ومن الأمثال القرآنية كذلك، والآيات التي يرد فيها ربط الأسباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات:

١ - القصص القرآني:

إن إلحاح القرآن الكريم على الأمر بالسير في الأرض، لا لمجرد التسلي والوقوف على مصارع الأقوام البائدة، والنظر في عاقبة المكذبين على مدار التاريخ، ولكن للاعتبار، وتعقب أسباب الهلاك التي وقعوا فيها، واكتشاف سنن الله التي لا تتعطل ولا تنخرم في التاريخ حتى لا تسقط الأمة فيما سقطوا فيه وتحصدها عجلة السنن.

فالتاريخ يعيد نفسه، وتظهر فيه سنن الله جلية لاحبة: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٩]. فأحداث التاريخ تتكرر، وسنة الله ثابتة مطردة على مدار التاريخ.

هذا وقد سعى القصص القرآني فكشف تفاعل السنن الإلهية في واقع الناس لاستخلاص العبر والعظات بأن لا شيء يخرج عن عهودها الربانية والتي هي كلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر[١٠].

يقول الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي: فلماذا القصص القرآني عبرة؟ العبرة من العبور، وكأن الواحد منا عندما يقف أمام قصص السابقين في القرآن يعبر إلى الماضين، كأنه يتخلص من قيد الزمان والمكان، ويتحرر من أسر الواقع، ويستعلي على النظر القاصر القصير، وينطلق إلى عوالم فسيحة من تاريخ الأقدمين، وقصص السابقين فيعايشهم ويرافقهم ويتصل بهم.

إنها نماذج بشرية مكررة تقدمها لنا قصص السابقين في القرآن: نماذج المؤمنين ونماذج الكافرين، نماذج الضعفاء الأذلاء، ونماذج الرجال الصادقين الأقوياء، وإنها قيم دائمة توحي لنا بها قصص السابقين، قيم الحق وقيم الباطل، قيم الفضيلة وقيم الرذيلة.

إنها المعركة المستمرة بين الحق والباطل، وإن التاريخ يعيد الكثير من ميادين هذه المعركة وأساليبها وصورها ومجالاتها، ولا يختلف فيها إلا الأشخاص فقط.

كم يقدم لنا قصص القرآن من دروس ودلالات وعبر، ومن قيم وحقائق وسنن، ومن زاد وعدة وسلاح، ومن طمأنينة وثقة وسماحة وثبات.

إن قصص القرآن كنز لا ينفد، ومعين لا ينضب، في دروسه ودلالاته وعبره، في الإيمان والعقيدة، وفي العمل والدعوة، وفي الجهاد والمواجهة، وفي المنطلق والأسلوب، وفي الصبر والثبات، وفي

الموازين والحقائق[٤٢]. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٤٣].

هذا علاوة على أن أفضل الفوائد والعبر وأهم الدروس والعبر في القصص القرآني هو تنبيه الناس على سنن الله -تعالى- في نشوء المجتمعات واندثارها، وتأثير أعمال الخير والشر فيها، ومطابقة أمر الله في أحوال الكافرين وسننه المطردة التي -لا تتعطل- فيهم: ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[٤٤].

فمن قصص السابقين -غير الأنبياء- قصة قبيلة (سبأ) التي أنشأت حضارة قوية في اليمن لكنها أعرضت عن الله وكفرت بالنعمة وطغت طغياناً كبيراً؛ فحصدتها عجلة التاريخ، وكان ما حدث لها سنة إلهية مطردة لا تتعطل ولا تتوقف، تحكم البشرية في كل زمان ومكان، فكل من أعرض عن الله وطغى وتجبر وعاث في الأرض فساداً حل به عقاب الله وانتقامه وحصدته سنة الهلاك والدمار، قال الحق جل ثناؤه في القصة المذكورة: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ۝ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ۝ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[٤٥]. سبأ قبيلة معروفة في أداني اليمن، ومسكنهم بلدة يقال لها مأرب، ومن نعم الله ولطفه بالناس عموماً، وبالعرب خصوصاً أنه قص في القرآن أخبار المهلكين والمعاقبين، ممن كان يجاور العرب، ويشاهد آثاره، ويتناقل الناس أخباره؛ ليكون ذلك أدعى إلى التصديق، وأقرب للموعظة فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ﴾ أي: محلهم الذي يسكنون فيه ﴿آيَةٌ﴾ والآية هنا: ما أدرّ الله عليهم من النعم، وصرف عنهم من النقم الذي يقتضي ذلك منهم، أن يعبدوا الله ويشكروه، ثم فسر الآية بقوله: ﴿جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ وكان لهم واد عظيم تأتيه سيول كثيرة، وكانوا بنوا سدا محكماً يكون مجمعاً للماء، فكانت السيول تأتيه، فيجتمع هناك ماء عظيم فيفرقونه على بساتينهم التي عن يمين ذلك الوادي وشماله، وتُغِلُّ لهم تلك الجنتان العظيمتان من الثمار ما يكفيهم، ويحصل لهم به الغبطة والسرور، فأمرهم الله بشكر نعمه التي أدرها عليهم من وجوه كثيرة، منها هاتان الجنتان اللتان غالب أقواتهم منهما.

ومنها: أن الله جعل بلدهم بلدة طيبة، لحسن هوائها، وقلة وخمها، وحصول الرزق الرغد فيها.

(...) ﴿فَأَعْرَضُوا﴾ بكفرهم بالله وبنعمته، فعاقبهم الله تعالى بهذه النعمة التي أطغتهم، فأبادها عليهم، وأرسل عليها سيل العرم.

أي: السيل المتوعر الذي خرب سدهم، وأتلف جناتهم، وخرب بساتينهم، فتبدلت تلك الجنات ذات الحدائق المعجبة، والأشجار المثمرة، وصار بدلها أشجار لا نفع فيها، ولهذا قال: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ﴾ أي: شيء قليل من

الأكل الذي لا يقع منهم موقعاً ﴿خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ وهذا كله شجر معروف، وهذا من جنس عملهم.

فكما بدلوا الشكر الحسن بالكفر القبيح بدلوا تلك النعمة بما ذكر ؛ ولهذا قال: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ أي: وهل نجازي جزاء العقوبة - بدليل السياق - إلا من كفر بالله وبطر النعمة؟

فلما أصابهم ما أصابهم تفرقوا وتمزقوا بعدما كانوا مجتمعين، وجعلهم الله أحاديث يتحدث بهم، وأسماراً للناس، وكان يضرب بهم المثل فيقال: «تفرقوا أيدي سبا» فكل أحد يتحدث بما جرى لهم، ولكن لا ينتفع بالعبرة فيهم![٣١]

ومن قصص الأنبياء السابقين قصة سيدنا نوح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، قال الحق جل ذكره: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٣٢]. وهذه سنة إلهية دائمة في نصر رسل الله وأنبيائه عليهم السلام.

أما قصص السيرة النبوية فهي موضوع أطروحتنا وسنفصل في ذلك في الجانب التطبيقي منها.

٢ - الأمثال القرآنية[٣٣]:

لم تذكر الأمثال في القرآن عبثاً، وإنما ذكرت لاستقراء ما وراءها من عبر غوالٍ، ودروس بالغة، وسنن إلهية ثابتة، يتكشف بها اللبس، وتتبين الطرائق حتى يدرك الناس ما ينفعهم، فيسعوا لتحصيله، ويدركوا ما يضرهم فيجتنبوه، قال الحق جل وعلا في بيان الحكمة من ضرب الأمثال: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٣٤]، وقال عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٣٥]، وقال جل جلاله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٣٦].

ولذلك فإن للأمثال القرآنية شأناً عظيماً في تزكية النفوس والرقي بها نحو المعالي، فمن الأمثال -مثلاً- التي تتضح فيها سنن الله جلية واضحة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾[٣٧]، وفي المثل سنة مطردة وهي سنة الله في النعم وتغييرها.

٣ - الآيات التي ورد فيها ربط النتائج بالمقدمات:

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في تيسير المخرج للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[٣٨]، وقوله عز وجل في سنة النصر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[٣٩].

إذاً فسنة الله ترتيب الأسباب على المسببات والنتائج على المقدمات، وترتيب المرحلة على المرحلة، والمعلومات على العلة، وتغيير التقدم على تغيير ما بأنفس الناس، والنصر في ساحة الوغى على إعداد القوة المستطاعة المعنوية والمادية.

هذا، وما خفي أعظم، وأبعاد سنن الله المطردة لا متناهية. قال الدكتور محمد رشاد خليل: «وسنن الله كثيرة لا تقع تحت حصر، منها ما نعرفه ومنها ما نجهله وقد نعرفه بعد البحث، ومنها ما لا يحيط بعلمه إلا الله (...) ذلك أن السنن ليس ما نعرفه فقط وإنما ما لا نعرفه أيضا، وما لا نعرفه أكثر كثيرا مما نعرفه»[..].

ولا ننسى ما ورد في السنة النبوية المطهرة من سنن إلهية مطردة، نجدها مزعا وأشتاتا في أسفار كتب الحديث: فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»[..].

والحديث يتحدث عن سنة الله في الجهاد، فإذا انشغل الناس بالزرع في زمن يتعين فيه الجهاد وتبايعوا بالعينة، حصدتهم سنن الله في الجهاد، وسلط عليهم عقابه وفق سننه العادلة.

الحواشي :

١. سورة النساء: ٢٦.
٢. سورة فاطر: ٤٣.
٣. سورة الأنعام: ١١.
٤. سورة الأنفال: ٣٨.
٥. سورة الإسراء: ٧٦-٧٧.
٦. سورة الزمر: ٢.
٧. سورة يونس: ١٤.
٨. سورة الأنبياء: ١٥.
٩. سورة فاطر: ٤٤.
١٠. سورة النمل: ٦٩-٧١.
١١. سورة آل عمران: ١٣٧.
١٢. سورة الإسراء: ٧٧.
١٣. سورة القصص: ٧٨.
١٤. قال الشيخ محمد مصطفى شلبي رحمه الله: «وبالوقوف على حقيقته -التعليل- تتجلى محاسن الأحكام، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين فيها بالجمود وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يتضح طريق الإصلاح وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التخلف فيه وقف الجامدون.
والتعليل في اصطلاح أهل المناظرة: نقل الشيء بيّن علته وأثبته بالدليل. والتعليل تبيين علة الشيء، ويطلق عندهم أيضا على ما يستدل به بالعلة على المعلول». تعليل الأحكام، ص٥-١٢ بتصرف.
وقال الدكتور علي جمعة: «والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، أي يوجد الحكم عند وجودها وينعدم عند عدمها.
وهي قد تكون منصوصة أو مجمعا عليها أو مستنبطة بأحد المسالك الأخرى أو مدركة بمجرد فهم اللغة». المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ص٦١.
١٥. حروف التعليل: كي، واللام، وإذن، ومن، وعن، والباء، والفاء، وإنّ، وإذ. انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١٦٢/٤ و١٧٢/٤، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٢١٨/٣.
١٦. سورة النحل: ١١٢.
١٧. سورة غافر: ٢١.
١٨. سورة النساء: من الآية ٨٨.
١٩. سورة لقمان: ١٣.
٢٠. سورة الحجرات: ١٣.
٢١. سورة آل عمران: ١٦٨.
٢٢. سورة طه: ١٢٢.
٢٣. سورة مريم: ٨٢.
٢٤. سورة آل عمران: ١٤.
٢٥. سورة مريم: ٩٦.
٢٦. سورة النساء: ١٦٥.

٢٧. سورة البقرة ١٥٩.

٢٨. سورة الدخان ٣٢.

٢٩. سورة هود ١٢.

٣٠. سورة الحجر ٩.

٣١. سورة الأنفال ٢.

٣٢. وهي سنة من سنن الله في نصر رسله الكفار، فالله تبارك وتعالى رد سيدنا موسى عليه السلام إلى أمه كي تقر عينها، ورد الله حبيبه المصطفى سيدنا محمدا ﷺ إلى أم القرى مكة المكرمة كي تقر عينه عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

٣٣. سورة القصص ١٣.

٣٤. سورة الروم ٤٥.

٣٥. وهذا يندرج في المسلك الثالث من مسالك العلة (التنبيه والإيماء)؛ بحيث يذكر الشارع أمرين ويفرق بينهما بالحكم بذكر الصفة، ويكون التفريق بوسائل مختلفة والذي يهمنا هنا التفريق بينهما بلفظة الاستدراك (لكن). انظر مثلا المسلك الثالث من مسالك العلة في كتاب: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٢٦٤.

٣٦. سورة البقرة من الآية ٢٥٣.

٣٧. سورة البقرة من الآية ٢٧٢.

٣٨. سورة إبراهيم ١١.

٣٩. سورة العنكبوت ٤.

٤٠. سورة الأنعام ٣٣.

٤١. ويدخل في المسلك الثالث من مسالك العلة أي الإيماء والتنبيه. انظر مثلا: الجامع لأحكام وأصول الفقه، ص ٢٢٢-٢٢٣.

٤٢. سورة النور ١٠.

٤٣. سورة العنكبوت ٤٣.

٤٤. سورة الحشر ٢.

٤٥. سورة البقرة ٢٨.

٤٦. سورة البقرة ٢٥٦.

٤٧. سورة الأنبياء ١٠.

٤٨. سورة المائدة من الآية ٥١.

٤٩. سورة الأعراف ٩٦.

٥٠. سورة المطففين ٢-٣.

٥١. سورة الإسراء ٥.

٥٢. ﴿فإذا جاء وعد الآخرة﴾ هذه جملة شرطية معطوفة على الأولى ﴿فإذا جاء وعد أولاهما﴾ وجواب جملة الشرط هذه الثانية محذوف تقديره: بعثنا عليكم عبادا.

٥٣. سورة الإسراء ٦-٧.

٥٤. سورة النساء ١٢٣.

٥٥. سورة المائدة ٥١.

٥٦. سورة التوبة ٣٩.

٥٧. بإذا: ظرفية متضمنة بجوابها المقدم المستتر، والجملة الشرطية مستأنفة.

٥٨. سورة آل عمران ١٥٢.

٥٩. بإذا: ظرفية شرطية متضمنة ...

٦٠. سورة الأنعام ٢١.

٦١. وجملة مجاهدو: جواب الشرط.

٦٢. سورة يوسف ١١٠.

٦٣. وجملة ﴿فلينتقم﴾ جواب الشرط الأولى.

٦٤. وجملة ﴿فسيعلمون﴾ جواب الشرط الثانية.

٦٥. [illegible]

٦٦. وغالبا يكون صدر هذه الجمل بـ(كم) الخبرية التي تدل على التكثير و(كأين) بمعنى كم الخبرية.

٦٧. سورة الحج ٤٨.

٦٨. سورة القصص من الآية ٥٨.

٦٩. سورة الأعراف ٤.

٧٠. سورة آل عمران ١٣٩.

٧١. سورة الرعد من الآية ١١.

٧٢. وغالبا ما يكون صدر الجمل في هذا الباب بنفي أو بالكون المنفي (لم يكن، ما كنا، ما كان)، أي مجيء مشتقات فعل الكون مع (ما) أو (لم)، وقد تأتي بعدها لام الجحود وهي أبلغ وقد لا تأتي.

٧٣. سورة الشورى ٥١.

٧٤. سورة النساء ١٣٧.

٧٥. سورة الحجر ٤.

٧٦. سورة الأنفال ٦.

٧٧. سورة فاطر ٦.

٧٨. سورة الأنعام ٥٣

٧٩. سورة يونس ١٣

٨٠. سورة الأحقاف ٢٥

٨١. سورة النور ٥٥

٨٢. سورة آل عمران ١٣٦، ١٣٧

٨٣. سورة القصص ٤٣

٨٤. والقصص في القرآن الكريم على أنواع ثلاثة: ١- قصص الأنبياء السابقين عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام ٢- قصص الأمم والأحداث الغابرة ٣- قصص السيرة النبوية المحمدية.

٨٥. سورة التوبة: ٧

٨٦. منهاج الفكر على ضوء السنن الإلهية، محمد معمر جابري، مؤسسة الندوي وجدة/المغرب، ص٩٨.

٨٧. مع قصص السابقين في القرآن ص ٥

٨٨. سورة يوسف: ١١١.

٨٩. سورة الرعد ٣١.

٩٠. سورة سبأ ١٥-١٩

٩١. تفسير السعدي ص٦٣٧-٦٣٨

٩٢. سورة الأنبياء ٧٢-٧٣

٩٣. الأمثال القرآنية المقصودة في بحثنا تلك التي جاء بعدها إلحاح على الاعتبار بها والمشاهد المدروس منها أو تلك التي جاءت في سياق القصص القرآني

٩٤. سورة إبراهيم من الآية ٢٥.

٩٥. سورة الزمر ٢٧.

٩٦. سورة الحشر من الآية ٢١.

٩٧. سورة النحل ١١٢-١١٣.

٩٨. سورة الأنفال:٢٩.

٩٩. سورة محمد ٧.

١٠٠. نقلا عن التاريخ الإسلامي ص ٥ ١-٦ ١.

١٠١. سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في النهي عن النهبة ٢١١٢.

ضوابط اللغة العربية في مكونات المجتهد

أ. د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

تمهيد

لم يختلف أحد من الأصوليين والفقهاء ممن قرروا شرط الاجتهاد والإفتاء، في أن اللغة العربية ضرورة تشكل واحدا من مكونات المجتهد ولوازم المفتي.

لكنَّ آراءهم اختلفت في المستوى المطلوب الذي ينبغي أن يصل إليه المجتهد ويتصف به المفتي من اللغة العربية، فهل يكفي أن يعلم مبادئ العربية دون تبحر فيها؟ أم أنه لا يكون أهلاً للاجتهاد والإفتاء إلا من خلال الإبحار في لجج اللغة والغوص في أعماقها.

ثم أيٌّ من الفنون العربية المتنوعة ينبغي أن يتمكن منها المجتهد ويتعرف عليها المفتي؟ فهنا النحوُ والصرفُ واللغةُ والأدبُ والبلاغةُ وغيرها من العلوم العربية، فأيٌّ منها يطالب باستيعابها حتى يصح اجتهاده ويقبل فتواه؟

- هذا ما يظهره هذا البحث من خلال ما تقرره مصادر الاختصاص، مقتصراً الحديث عن المجتهد فقط[1]، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

١. تعريف المجتهد

لغة: المجتهد اسم فاعل، وفعله الماضي اجتهد ومضارعه يجتهد، ومصدره الاجتهاد.

وأصل الفعل الثلاثي ((جَهَدَ يَجْهَدُ)) فزيد فيه حرفان الهمزة والتاء، ومثله اقتصد يقتصد اقتصاداً فهو مُقْتَصِدٌ.

والجهد -بفتح الجيم وضمها- الطاقة والوسع، وقيل: الجَهْدُ -بالفتح- المشقة والجُهْد -بالضم- الطاقة والوسع، ومنه قوله تعالى: ﴿والذين لا يجدون إلا جُهدهم﴾ (التوبة ٧٩) أي طاقتهم.

والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود في

طلب الأمر، يرد النصيحة التي تعرض من طريق نسبتها إلى الكتاب والسنة [1]

واصطلاحاً: المجتهد هو المسلم البالغ العاقل الفقيه الذي يبذل وسعه في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط، وله ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها [2]

٢. شروط المجتهد:

ذكر الأصوليون شروطاً وصفات ينبغي أن تتوفر في المجتهد حتى يحق له الاجتهاد وتصح آراؤه، ويكون قدوة يقتدى به، ومذهباً يُتّبع، وقد قسموا الشروط إلى نوعين: شروط ثابتة، وشروط متغيرة.

أما الشروط الثابتة: فهي التي يجب أن توجد في المجتهد سواء أكان مجتهداً جزئياً أم مجتهداً مطلقاً، وهي شروط كثيرة منها: أن يكون عالماً باللغة ونحوها ما يحسن به الفهم.

وأما الشروط المتغيرة: فمنها: أن يكون حافظاً فاهماً بجميع آيات الأحكام وأحاديث الأحكام.[3]

ومن الشروط التي قررها علماء أصول الفقه في المجتهد ما يأتي:[4]

١ – الإسلام.

٢ – العقل.

٣ – العلم بمقاصد الشارع وأحوال الناس وما جرى عليه عرفهم وما فيه صلاح أو فساد.

٤ – القدرة على معرفة علل الأحكام، وقياس الأشباه على الأشباه.

٥ – المعرفة الكاملة بالدليل العقلي وهو البراءة الأصلية، والتكليف به حتى يرد صارف عنه من كتاب أو سنة أو إجماع.

٦ – العلم بلسان العرب وتذوق كلامهم، ومعرفة قواعدهم، وعلى هذا الشرط يرتكز هذا البحث. أما الشروط الأخرى ففيها تفصيلات وآراء ومذاهب يمكن أن تبحث تفاصيلها في بحوث مستقلة.

٣. هل يشترط في المجتهد أن يكون عربياً؟

لا يشترط أن يكون المجتهد عربيَّ الأصل والنسب[5]، بل يجوز أن يكون المجتهد من غير العرب نسباً ولساناً، لكنه أتقن العربية إتقاناً يؤهله للاجتهاد بالطريقة التي ذكرها الأصوليون والتي سنأتي إلى ذكرها في هذا البحث.

فإذا ما تعلّم غيرُ العربي العربيةَ واطلع على فصيح اللسان العربي، واستوعب قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها وبلاغتها وفقه لغتها، وأدرك دقائق العربية في مفرداتها وتراكيبها واشتقاقها، وعرف أساليب العرب في مخاطباتهم، وتمكن من معرفة أقسام الكلام وأنواعه ودلالاته فإنه يكون جاهزاً للاجتهاد ومؤهلاً له إذا ما اتصف بالشروط الأخرى اللازمة للاجتهاد.

ثم إننا نجد عدداً من أساطين العربية وأئمتها ورواتها ومنظريها وبناتها من غير العرب، لكنهم ساكنوا العرب وخالطوهم وأنسوا لسنهم وأساليبهم مدة طويلة أعمارهم، وأن عدداً منهم ولد ونشأ في أحضان العرب الأصليين، فكم من عربي النسب والمنشأ والأصل يجهل لغته وأسرارها ودقائقها في

الوقت الذي يكون فيه غير العربي على درجة عالية من إتقان العربية.

وهكذا نجد في العلماء من برع في اللغة والتفسير والحديث وهم من غير العرب، سوى أنهم عاشوا بين العرب وأتقنوا العربية أيما إتقان فنبغ فيهم النحاة والمجتهدون والمحدثون والمفسرون، وطارت شهرتهم في الآفاق، وخلد التاريخ ذكرهم وأسبغ أهل العلم فاعلية عالية على مصنفاتهم في تلك العلوم.

وهنا ينبغي أن نقرر أن العربي في لسانه ونسبه ومنشأه إذا كان عالماً بالعربية وثقافتها وأسرارها ومحيطاً بفنونها وعلومها، ومفرداتها وتراكيبها فإنه يكون أقدر من غيره على استنتاج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة لما يجمعه من فطرة اللغة وأصالة الأسلوب وسلامة التحليل إضافة إلى العلم عن العلماء العرب الذين أبدعوا وبرعوا في ميادين العلم كافة وفي الاجتهاد الفقهي خاصة.

فهذا الإمام الشافعي المطلبي القرشي قد ملأ طباق الأرض علماً وفقهاً واجتهاداً؛ لما يجمعه من سمت فطري لغوي أصيل وعلم غزير وفهم عميق، فكان أحد مذاهب الإسلام الفقهية بجدارة وتقدير.

حتى قرر العلماء أن كلامه حجة يكون دليلاً على قيام القاعدة اللغوية عليه، مع أن العصر الذي عاش فيه لا يعدّ عصر احتجاج لقواعد اللغة العربية لفساد بعض ألسنة العرب باختلاطهم مع غيرهم، إلا الشافعي فإن لسانه لم يفسد ولم يختلط.[٣]

قال الإسنوي في حق الشافعي: «وأما العربية فكان فيها هو الكلمة والمحجة الذي يحتج به فيها حجةً. كما شهد به معاصروه من علماء هذا الفن منهم ابن هشام صاحب سيرة رسول الله ﷺ

ولأجل ما ذكرناه من كون كلامه حجة يعبر الإمام أبو عمرو بن الحاجب في تصريفه بقوله: وهي لغة الشافعي، كما يقول: لغة تميم وربيعة، ونحوهم.

وكيف لا يكون الشافعي أيضاً بهذه الصفة وهو من حرم مكة شرفها الله تعالى، أفخر دور العرب. ونسبُهُ في قريش إلى المطلب أخي هاشم وناهيك لشرف النسب..... فلما اتصف إمامنا رحمه الله بما سمعناه واشتمل على ما ذكرناه كان مذهبه أصح مذاهب الأئمة مدركاً وأرجحها مسلكاً، وإن كان كلٌّ منهم إمام هدى، وبه يتقرب إلى الله ويقتدى. رضي الله عنهم أجمعين ورضي عنا بهم» اهـ كلام الإسنوي[٤]

وقد نُسبت إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بعضُ الأخطاء اللغوية على اعتبار أنه فارسيُّ الأصل، مما حمل على القول بأنه غير مجتهد لعدم معرفته باللغة العربية.

فقد قال الغزالي: «وأما أبو حنيفة فلم يكن مجتهداً؛ لأنه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله: ((ولو رماه بأبو قُبيس))»[٨]. وهذا الذي ذكره الغزالي ساقه الجاحظ بطريقة أخرى؛ وذلك حين سُئِلَ أبو حنيفة عمن ضرب رأس رجل بصخرة فقتله أتُقيدُهُ به؟ -والقَوَدُ معناه القصاص- قال: لا، ولو ضرب رأسه بأبا قُبيس.[١٠]

كما ذكر إبراهيم الحربي الحنبلي (ت٢٨٥هـ) أن أبا حنيفة طلب النحو في مستهل حياته العلمية وكان كثيراً ما يقرع حلقة النحاس فيه. وقد أراد

أن يجمع ((كلب)) على ((كلوب)) بدلاً من كلاب، قياساً على ((قلب وقلوب)) فلم يسمع عنه، وبعد ذلك انصرف عن دراسة النحو وأعرض عنه جانباً [٢٠]

إن مثل هذه النقول عن أبي حنيفة لا تقف صامدة أمام النقد العلمي ولا تثلم من مكانة أبي حنيفة العلمية ولا تخدش في مكانته العربية وذلك للأسباب الآتية

١ - إن أبا حنيفة عاش بين العرب واتقن العربية وله ذوق رفيع في أساليبها

٢ - هناك مصنفات في اللغة العربية نسبت لأبي حنيفة ومنها كتاب ((المقصود في فن الصرف)) الذي يعدّ من الكتب المعتمدة في هذا العلم

٣ - إنّ تضارب الروايات في بعض هذه النقول تدعو إلى الشك في صحتها فالإمام الغزالي يذكر أن أبا حنيفة قال ((بأبو قُبيس)) والعربي يرويه ((بأبا قبيس)) كما تقدم

٤ - إن أبا حنيفة عاش في أواخر القرن الهجري الأول وإلى منتصف القرن الثاني الهجري وهو عصر وضعت فيه قواعد العربية ونشأت فيه المدارس النحوية ولو كان أبو حنيفة بهذا المستوى الضعيف في اللغة العربية لتناقل ذلك الناس ولم يشنوا امذهبه ولرَدّوا اجتهاده

٥ - ما نقل عن أبي حنيفة لو سلمنا بصحته فإنه لا يشكل لحنا ولا يدل على جهل باللغة العربية، بل يدل على سعة اطلاع بلهجات العرب ففي قضية ((أب)) وهو من الأسماء الخمسة له وجه نحوي مأثور عن العرب لكنه ليس المشهور أو الأفصح وهذا أمر معروف في كتب النحو

وأما جمع ((كلب)) فإنه يجمع جمع قلة على أكلُب، ويجمع جمع كثرة على كلاب، وورد جمعه كثرة على كلوب مثل كَلْب وكُلُوب.

إذاً ليس فيما نقل ما يلحق بأبي حنيفة طعن في سلامة عربيته

وأخيراً فإننا لو سلمنا بأن ما ذكر أخطاءً لغوية مع أنها ليست كذلك - فإنها لا تقدح في معرفة أبي حنيفة بالعربية، فكم من لغوي أو نحوي يعدّ إماماً في علمه وقع في هفوات لغوية إما نسياناً أو سهواً ومع ذلك فلا أحد يقدح في مكانتهم العلمية مما حمل بعض العلماء على الكتابة في هذا فقد عقد ابن جني في كتابه الخصائص باباً سماه ((باب سقطات العلماء)) وعقد الجاحظ في كتابه البيان والتبيين باباً سماه ((باب اللحن))

٤. ضابط مستوى العربية في المجتهد:

اتفقت كلمة العلماء من الأصوليين والفقهيين وتوحدت آراؤهم وأجمعت مذاهبهم على أن المجتهد ينبغي أن يكون عارفاً بلسان العرب، وموضوع خطابهم، وتلك شرط متفق عليه في صحة اجتهاده وقبول مذهبه، لأنه بهذا الشرط يكون متمكناً من تمييز الأحكام التي مرجعها إلى اللغة العربية كصريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبينه، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه وما إلى ذلك من قضايا اللغة العربية، قال أبو زهرة: «اتفق علماء الأصول على ضرورة أن يكون [المجتهد]

المستصفى] على علم باللغة العربية، لأنّ القرآن الذي ورد بهذه الشريعة عربي ولأن السنة التي هي بيانه جاءت بلسان عربي» [٩]

لكن العلماء اختلفت آراؤهم وتباينت كلمتهم في ضابط اللغة العربية الذي ينبغي أن يتحقق في المجتهد، وفي درجة معرفته بقواعد اللغة فهل يطلب منه أن يكون في العربية على مستوى عالٍ رفيع يساوي به قادة العربية كالخليل وسيبويه والكسائي وأمثالهم؟ أم يكفي أن يكون على درجة أدنى من ذلك بقليل أو كثير؟

ويمكن حصر آراء العلماء فيما يأتي:

الرأي الأول: لا تحديد للمستوى:

يرى بعض العلماء أن يكون المجتهد عارفاً باللغة العربية على الوجه الذي يتيسر به فهم خطاب العرب، دون أن يحدد المستوى المطلوب تحديداً دقيقاً. قال الماوردي: «أما اللسان العربي فمعرفة لسانه فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره، وقد قال الشافعي رحمه الله: على كلّ مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه، وقال في [التوابع] معرفة لسان العرب فرض على العموم في جميع المكلفين إلا أنه في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه. أما في حق غيره من الأمة ففرض فيما ورد التعبد به في الصلاة من القراءة والأذكار لأنه لا يجوز بغير عربية» [١١]

وقال الماوردي: «فإن قيل إحاطة المجتهد بلسان العرب متعذرٌ لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم فكيف يحيط بها غيرهم؟ قلنا: لسان العرب وإن لم يُحط به واحدٌ من العرب فإنه يحيط به جميع العرب. كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرفُ كُلَّ العلم؟ قال: كلُّ الناس، والذي يلزم المجتهدَ أن يكون محيطاً بأكثره ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره، كالقول في السنة. وقد تزلّ كثير بإعمالهم العربية، كرواية الإمامية: ((ما تركناه صدقةً)) بالنصب، والقدرية: ((فحجَّ آدمَ موسى)) بنصب آدم» [١٠]

وقال الماوردي في موضع آخر عند ذكره شروط المجتهد: «أن يكون عارفاً بلسان العرب وموضوع خطابهم؛ فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم وعاداتهم في الاستعمال إلى حدّ يميّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبيّنه، وعامّه وخاصّه، وحقيقته ومجازه» [١١].

الرأي الثاني: تحديد المستوى بحد الكفاية لفهم النصوص:

هناك من حدد المستوى المطلوب معرفته من اللغة العربية في المجتهد، فحدد بعضهم الموضع المطلوبة، وحدد آخرون مستوى الكتاب المطلوب استيعابه.

قال الأستاذ أبو إسحاق: «ويكفيه من [اللغة] أن يعرف غالب المستعمل ولا يشترط التبحر ومن [النحو] الذي يصحّ به التمييز في ظاهر الكلام كالفاعل والمفعول والخافض والرافع وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات والوصل والفصل، ولا يلزم الإشراف على دقائقه» [١٢]

وقال ابن حزم في كتابه [التقريب] يكفيه معرفةُ ما في كتاب الجُمل لأبي القاسم الزَّجّاجي. ويحصل

بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها».

وقال ابن دقيق العيد: «واشتراطه الأصل فيه متعين؛ لأن الشريعة عربية متوقفة على معرفة اللغة، نعم، لا يشترط التوسع الذي أُحدث في هذا العلم، وإنما المعتبر معرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام»[٣٧].

قال حسبُ الله في ذكر شروط المجتهد: «العلم باللغة العربية وطرق دلالتها على المعاني، ولا يكون ذلك إلا لمن زاول علومها المختلفة واطلع على كثير من آثار فصحائها إلى الحدِّ الذي يميز به بين الخاص والعام، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وغير ذلك، مما يتوقف على معرفته القدرة على الاستنباط، ولا يلزم أن يصل في معرفة اللغة إلى مرتبة الخليل وسيبويه والأصمعي وغيرهم من أئمة اللغة العربية، بل يكفيه القدر اللازم لفهم النصوص فهماً صحيحاً»[٣٨].

الرأي الثالث: تحديد المستوى بحد الاجتهاد في اللغة والتبحر فيها:

حدد الغزالي القدر الذي يجب معرفته من العربية فقال: «إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه. وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة درجة الاجتهاد»[٣٩].

وقد علق الشيخ أبو زهرة على نص الغزالي هذا بقوله: «ومن هنا يفهم أن الغزالي يشترط العلم المتقن والتبحر في اللغة حتى يصل في علمه بها إلى درجة الاجتهاد فيها، وإلى درجة أن يضاهي في فهمها العربي، وليس من شأن العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق كلها. وكذلك المجتهد في العربية والمجتهد في الأحكام الفقهية فليس علمه باللغة علم استيعاب لكل مفرداتها وأساليبها واستعمال قبائلها المختلفة فإن ذلك ليس في مقدور أحد. إنما علم المجتهد يجب أن لا يتقاصر عن معرفة أسرارها في الجملة وذلك لأنَّ الأحكام التي يتصدى المجتهد لاستنباطها وعاؤها أدقُّ الكتب وأبلغُها، ولابد لمن يستخرج الأحكام من أن يكون عليماً بأسرار البلاغة ليتسامى إلى إدراك ما اشتملت عليه من أحكام»[٤٠].

ويذهب الشاطبي إلى رأي قريب من رأي الغزالي فيقول: «وإذا فرضنا مُبتدئاً في فهم اللغة العربية فهو مبتدئٌ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإذا انتهى إلى الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهُ فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم. وكل من قصَّرَ فهمه لم يكن حجة ولا كان قوله مقبولاً»[٤١].

فنلاحظ من كلام الشاطبي هذا أنه رتب الباحثين في الشريعة بمقدار مرتبتهم في فهم اللغة العربية ومقدار إحاطتهم بأسرار البيان العربي وبلاغته وهو توصيف دقيق فإنه على قدر فهم الباحث في الشريعة لقواعد اللغة وأساليبها تكون قدرته على استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة.

يقول الشيخ أبو زهرة معقباً على كلام

الشاطبي: «وإن ذلك الكلامَ معمولٌ في ذاته؛ لأن المجتهد حجة لغير المجتهد. ولا يبلغ هذه المرتبة إلا من يكون قد بلغ مرتبة قريبة ممن تكون أقوالهم حجة وهم الصحابة الأعلام والأئمة الذين نقلوا عنهم وتوارثوا علمهم من بعدهم وكلهم كان إماماً في العربية بغير إعلامهم بالسمة. وقد كذب وافترى من ادعى جهل بعضهم بالعربية».[٣١]

وقد خصص الحافظ العراقي التبحر في اللغة العربية بالحروف التي تختلف عليها المعاني أما غير الحروف فيكتفي بالدرجة الوسطى التي سيأتي ذكرها فيقول: «واعتبر السبكي المعرفة باللغة العربية الدرجة المتوسطة، أي: لا يكفي في ذلك الأقل، ولا يحتاج إلى بلوغه الغاية في ذلك، بل يكون بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة. أما الحروف التي تختلف عليها المعاني فيجب التبحر والكمال، ويكتفي بالتوسط فيما عداها ويجب في معرفة اللغة الزيادةُ على التوسط حتى لا يشذَّ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة».[٣٢]

الرأي الرابع: تحديد المستوى بفهم اللغة العربية فهماً صحيحاً:

حدد بعض العلماء مستوى العربية التي تُشترط في المجتهد بأن يكون فاهماً فهماً صحيحاً لكلام العرب، دون أن يكون حافظاً مستوعباً جامعاً لكل ذلك، بل يكفي أن تكون له القدرة على الرجوع إلى المسائل اللغوية في مظانها ومصادرها ليعرف عليها عند حاجته إليها.

قال أبو الحسين: «فالعلم باللغة العربية لكي يتمكن من تفسير القرآن وتفسير السنة النبوية. فكلٌ منها نزل بلسان عربي، فعلى المجتهد عندها أن يكون استعماله صحيحاً وليس المراد أن يكون حافظاً لها كحفظ أئمتها ولا جامعاً كجمعهم بل يكون فهمه صحيحاً كفهمهم ليتمكن من الوصول إلى ما يريده ويكون عنده ذوق في فهم الأساليب».[٣٣]

الـــرأي الخـامـس: تحديد المستوى بالوسط:

قال ابن السبكي في جمع الجوامع في بيان درجة المجتهد من اللغة العربية: «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية». إن كلامه صريح في تحديد علم المجتهد في العربية بالدرجة الوسطى. وهو يعني عدم التبحر في العربية وعدم التدني في معرفتها. ولكن يبقى هذا التحديد مجهولاً غير منضبط.[٣٤]

٥- تحديد علوم العربية في المجتهد:

أسلفنا القول بأن العلماء اتفقت كلمتهم على ضرورة تحقق معرفة اللغة العربية في تكوين المجتهد، ولا يقبل اجتهاد من كان جاهلاً بهذه اللغة إطلاقاً. كما أسلفنا القول في آرائهم بالمستوى المطلوب في معرفة اللغة، وهنا نبين أيَّ فن من فنون العربية ينبغي على المجتهد أن يكون عارفاً به، فإن فنون العربية كثيرة أوصلها بعضهم قديماً إلى اثني عشر فناً. أما في عصرنا فإن فنون العربية تشعبت وتكاثرت إلى أكثر من هذا العدد وفيما يأتي بيان ذلك.

وقد ذكر العطار بيتين من الشعر جمع فيهما علوم العربية وهما:[٣٥]

نحوٌ وصرفٌ عروضٌ بعده لغةٌ

ثم اشتقاقٌ وقرضُ الشعر إنشاءُ

كذا المعاني بيانُ الخطِّ قافيةٌ

تاريخُ هذا [لعلم العُرْب إحصاءُ]

ولا يخفى ما في هذا العدِّ من تسامح فإن قرض الشعر من قواعد علم العروض والإنشاء ناتج عن العلم بالعربية.

٦. تحديد علوم العربية في المجتهد

تفاوتت آراء العلماء فيما هو المطلوب من المجتهد معرفتُه من علوم اللغة العربية، فقد حدد بعضهم ذلك باللغة والنحو فقط، وحدد آخرون اللغة والنحو والتصريف فقط، وتوسع آخرون فأضافوا إلى هذه العلوم علم البلاغة أيضاً، وذهب بعضهم إلى ضرورة معرفته بعلم اللغة وفقه اللغة وبخاصة حين يبحث موضوع اللغة أتوقيفية أم وضعية وقضايا اللغة الأخرى من الاشتراك والترادف والتضاد وغيرها، وتوسع آخرون بضرورة معرفة المجتهد بعلم المنطق أيضاً فإنه يُعَدُّ من فنون العربية وعلومها. وإليك أقوال العلماء:

قال الماوردي: «أن يكون المجتهد عارفاً بلسان العرب وموضوع خطابهم لغةً ونحواً وتصريفاً».[27] وقال أيضاً: «ويتحقق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم والفرق بينها كما في باب المعتل من لفظ ((مختار)) وكونه فاعلاً ومفعولاً».[28]

وقال الغزالي في المجتهد: «أن يكون عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة».[29] وقد علق ابن قلاوان على كلام الغزالي بقوله: «[من النحو] وهو قواعد نعرف بها أحوال الكلمات من التراكيب والإعراب والبناء، [واللغة] وهي ألفاظ مفردة يقصد بها معانيها الحقيقية والمجازية مع تمييز تلك الألفاظ والمعاني بعضها عن بعض فيدخل فيها الصرف. وأما المعاني والبيان فهو داخل في النحو واللغة لأنه غير مستقل في الحقيقة لكونه أسراراً أو نكات لهما له».[30]

وقال أحمد إبراهيم بك: «والشرط الأول أن يكون عالماً بالكتاب -أي القرآن- بأن يعرف معانيه لغة وشرعية، فيعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة، ويكون ذلك إما بالسليقة بأن ينشأ نشأة عربية بين فصحاء العرب ويتذوق لغتهم ويكون كأحدهم. وإما بمعرفة اللغة والصرف والنحو والبيان والمعاني بطرق التعلم والممارسة».[31]

وقد ذكر الدكتور بدران أبو العينين أن معرفة اللغة العربية شرط في المجتهد إما بالسليقة وإما بمعرفة علوم العربية من نحو وصرف ومعانٍ.[32]

وقد حدد ابن السبكي العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها بطريقة عمومية تترك الباب مفتوحاً أمام المجتهد ليطلع عليها فقال: «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية».[33] ويمكننا القول بأن هذا من باب عطف العام على الخاص، فاللغة خاص وهو علم قائم بذاته، والعربية عام يشمل فنون العربية بأسرها نحواً وصرفاً وبلاغة وغيرها.

وقال أبو منصور: «ولابد أن يكون -أي المجتهد- عالماً بشرائط الحدّ والبرهان والنحو واللغة والتصريف»، وهذا كلام يدل على أن

معرفة علم المنطق من ضروريات المجتهد فكلمة ((الحد)) مصطلح منطقي يدخل تحت باب ((القول الشارح)) في علم المنطق، وكلمة ((البرهان)) هو الآخر مصطلح منطقي يدخل تحت باب ((القياس)) في علم المنطق [30]

كما أن الحافظ العراقي قال في المجتهد بأن يكون عارفاً بلغة العرب والعربية أي: وهو النحو صرفاً وتصريفاً والبلاغة، لأن الكتاب والسنة في غاية البلاغة، فلابد من معرفتها ليتمكن من الاستنباط [31]

وقال الأسنوي في شروط المجتهد يعلم العربية من اللغة والنحو والتصريف، لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيرها [32]

ويرى الغزالي أن العلوم التي تعرف بها طرق استثمار النصوص والاستنباط منها أربعة وهي

١ – الأدلة والبراهين المنتجة

٢ – معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب

٣ – معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة

٤ – معرفة رواية السنة وتمييز الصحيح منها عن غيره.

ويعلق الغزالي على معرفة اللغة العربية بأنَّ المراد منها اللغة والنحو بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وغيرها

أما الرازي فيقول في شروط المجتهد بمعرفة النحو واللغة والتصريف لأن شرعنا عربي، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولابد في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد فيه من معرفة الكتاب والسنة [33]

٢. المباحث اللغوية التي يتعين على المجتهد معرفتها:

إن المجتهد حين يخوض غمار الاجتهاد في كتاب الله المجيد وسنة رسوله المطهرة يكون مضطراً إلى معرفة كمٍّ كثير من قواعد اللغة العربية وفنونها المتنوعة ويمكن تحديد العلوم العربية التي يعالجها المجتهد من خلال سبر المباحث اللغوية التي يتعامل معها لفهم الكتاب والسنة. وقد عني الأصوليون بهذه المباحث تفصيلاً وتأصيلاً مما يبرهن على سعة معرفتهم باللغة العربية وعلى تأكيدهم بأن المجتهد ينبغي أن يحيط بها علماً ليصح اجتهاده وتقبل آراؤه. وبعكسه فلا يقبل له رأي ولا يُعتدُّ له بمذهب ولا يعتد باجتهاده

وفيما يأتي تصنيف سريع للمباحث اللغوية التي تناولها الأصوليون في مصنفاتهم الأصولية:

أولاً- المباحث النحوية والصرفية في أصول الفقه:

١- تقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف

٢- تقسيم الفعل إلى ماضٍ ومضارع وأمرٍ ونهيٍ

٣- التأكيد

٤- حروف المعاني معانيها وعملها كالواو والفاء وثم، ومن، ومَن، وإلا، وإلى، وحروف النفي

وأنّى، وما، ولم، وحتى، ومتى، وأين، وحيث، وإذ وبل، وغيرها

٥- الصفة ومفهومها

٦- الشرط اللغوي والشرط الشرعي ومفهومهما

٧- العدد ومفهومه.

٨- الاستثناء

٩- الحال

١٠- الأعلام

١١- الجملة وأنواعها

١٢- الفاعل

١٣- المفعول

١٤- عوامل الرفع والنصب والخفض

١٥- العطف

١٦- الإعراب

١٧- طرق تخصيص العام

١٨- الجمع المكسر وجمع المذكر والمؤنث السالم

١٩- الفعل اللازم

٢٠- الفعل المتعدي

٢١- الجمع المضاف

٢٢- رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام

٢٣- الأمر والنهي

٢٤- الاشتقاق والمشتق والجامد من الأسماء والأفعال

٢٥- الجموع

٢٦- اسم الفاعل

٢٧- اسم المفعول

٢٨- تقسيم الأسماء والأفعال

ثانياً- المباحث اللغوية في أصول الفقه:

١ - اللغة توقيفية أم اصطلاحية.

٢ - الترادف.

٣ - الاشتراك.

٤ - دلالة الألفاظ اللغوية والشرعية والعرفية

٥ - العام.

٦ - الخاص.

٧ - النص.

٨ - الظاهر والمؤول

٩ - المجمل والمبين

١٠ - المتشابه

١١ - المنطوق

١٢ - المفهوم

١٣ - طرق معرفة اللغة من نقل متواتر وآحاد وغيرها

١٤ - غريب الألفاظ

١٥ - التضاد

١٦ - عبارة النص

١٧ - إشارة النص

١٨ - دلالة النص

١٩ - اقتضاء النص

٢٠ - ألفاظ العموم

٢١ - ألفاظ الخصوص

٢٢ - المطلق

٢٣ - المقيد

ثالثاً: المباحث البلاغية في أصول الفقه:

١ - تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، وصيغ العقود والفسوخ هل هي خبر أم إنشاء؟

٢ - ألفاظ العموم

٣ - الحقيقة والمجاز وأنواعهما وعلاقاتهما

٤ - المطلق

٥ - المقيد

٦ - الكناية

٧ - الوصل

٨ - الفصل

٩ - التشبيه

١٠ - الاستعارة

١١ - وجوه إعجاز القرآن اللغوية.

رابعاً: المباحث المنطقية في أصول الفقه:

١ - القياس وطرق صياغة المقدمات والأدلة.

٢ - التعاريف ((الحدود)) بالجنس والفصل والنوع

٣ - دلالة الألفاظ على معانيها مطابقة أو تضمناً أو التزاماً

٤ - أقسام الدلالة: وضعية وطبعية وعقلية

٥ - أقسام الوضعية إلى لفظية وغير لفظية

٨. المجتهد واللغة العربية عند اللغويين:

نص اللغويون والمجتهدون كلهم على أن معرفة اللغة العربية واجبة على كل من يشتغل في الاستنباط من الكتاب والسنة على تفاوتٍ في القدر الذي ينبغي أن يعلمه وينال به معرفةً بهذه اللغة. وفيما يأتي بعض أقوال العلماء في ذلك:

١ - ابن فارس اللغوي (ت٣٩٥هـ):

عقد ابن فارس اللغوي في كتابه الصاحبي باباً سماه [باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية] ذكر فيه أن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلّقٍ من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، ولا يمكن أن يستغني أحد منهم عن اللغة العربية. وذلك لأن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جلّ وعز وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة عربية [ونظم عجيب] لم يجد من العلم باللغة بُدّاً[٣٧]

لكن ابن فارس لا يرى وجوب التبحر في علم اللغة العربية على المجتهد ولا يلزمه الإحاطة بكل ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه. بل ولا يكون إلا لنبي كما قال الشافعي في الرسالة[٣٨]

ويرى ابن فارس أن الواجب على الفقيه تعلمه من اللغة العربية علم أصول اللغة والسنن -أي القواعد- التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة وبخاصة الإعراب فإنه الفارق بين المعاني[٣٩] ولا ضرورة إلى أن يعرف أوصاف الإبل وأسماء السباع ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الحروب والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف

ويؤكد ابن فارس على ضرورة معرفة الإعراب قائلاً: «ألا ترى أنَّ القائل إذا قال: [ما أحسن زيد] لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب، وكذلك إذا قال: [ضرب أخوك أخانا] و[وجهُكَ وجهُ حُرٍّ] و[وجهُكَ وجهٌ حرٌّ] وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه. هذا وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((أعربوا القرآن)) وقد كان الناسُ قديماً يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرؤونه اجتنابهم بعضَ الذنوب، فأما الآن فقد تجوّزوا حتى إنَّ المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن، فإذا نُبِّها قالا: ما ندري ما الإعراب، وإنما نحن محدثون وفقهاء، فهما يُسَرَّان بما يُسَاءُ به اللبيب. ولقد كلمتُ بعض من يذهبُ بنفسه ويراها من فقهاء الشافعي بالرتبة العليا في القياس، فقلت له: ما حقيقة القياس ومعناه؟ ومن أيّ شيءٍ هو؟ فقال: ليس عليَّ هذا، إنما عليَّ إقامة الدليل على صحته. فقل الآن في رجل يروم إقامة الدليل على صحة شيءٍ لا يعرف معناه، ولا يدري ما هو، نعوذ بالله من سوء الاختيار» أهـ كلام ابن فارس.[٥]

٢ – ابن جني (ت ٣٩٢هـ)

ذهب أبو الفتح عثمان بن جني في معرض حديثه عن أثر اللغة العربية في الاعتقادات الدينية بأن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها إنما استهواه واستخف حلمَهُ ضعفُهُ في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها.[٦]

٣ – الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)

ذهب العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري إلى أن كل علوم الشريعة مفتقرة إلى العربية وأن معظم أبواب أصول الفقه مبنية على اللغة العربية. ويشنع قول من يقول بعدم الضرورة إلى اللغة العربية فيقول في مقدمة كتاب المفصل: «الله أحمدُ على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغَضَبِ للعرب والعصبية[٧]، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية[٨] وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يُجدِ عليهم إلا الرَّشْق بألسنة اللاعنين، والمشق بأسنَّة الطاعنين. وإلى أفضل السابقين والمصلين، أوجه أفضلَ صلوات المصلين، محمد المحفوف من بني عدنان بجماجمها وأرحائها، النازل من قريش في سُرَّة بطائحها، وآله مصابيح أدعوا بالرضوان لهم وأدعوه على أهل الشقاق بهم والعدوان. ولعل الذين يغضون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من منارها حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه، لا يبعدون عن الشعوبية منابذة للحق الأبلج، وزيغاً عن سواء المنهج. والذي يَقضي منه العجبُ حالُ هؤلاء في قلة إنصافهم وفرط جورهم واعتسافهم، وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيِّنٌ لا يُدفع ومكشوف لا يتقنَّع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الإعراب، والتفاسيرُ مشحونةٌ بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهارُ في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فَسْرِهم وتأويلهم. وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم. وبه

مسطر في القراطيس لكلامهم وبه تُسطَّر الصكوك وسجلات حكامهم، فهم متلبسون بالعربية أنّى سكتوا، غير منفكين منها أينما وجَّهوا كلٌّ عليها حيث مُيِّزوا، ثم إنهم في سخافة ذلك يجحدون فضلها ويدفعون خصلها، ويذهبون عن توقيرها وتعظيمها، وينهون عن تعلمها وتعليمها، ويمزقون أديمها، ويمضغون لحمها، فهم في ذلك على المثل السائر: [الشعير يُؤكل ويُذَمّ]، ويدعون الاستغناء عنها وأنهم ليسوا في شيء منها، فإن صحّ ذلك فما بالهم لا يطلقون اللغة رأساً والإعراب، ولا يقطعون بينها وبينهم الأسباب؟! فيطمسوا من تفسير القرآن وآثارهما، ويعفّوا من أصول الفقه معارفهما، ولا يتكلموا في الاستثناء فإنه نحوٌ وفي الفرق بين المعرَّف والمنكَّر فإنه نحوٌ، وفي التعريفين: تعريف الجنس وتعريف العهد فإنهما نحو، وفي حروف كالواو والفاء، وثم ولام الملك ومن التبعيض ونظائرها، وفي الحذف والإضمار، وفي أبواب الاختصار والتكرار، وفي التعليق بالمصدر واسم الفاعل، وفي الفرق بين إنّ وأنّ، وإذ ومتى، وكلما، وأشباهها مما يطول ذكرها فإنّ ذلك كله من النحو.

وهلا سفّهوا رأيَ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله فيما أودَعَ كتابَ الإيمان[illegible]، ومالهم لم يتراطنوا[illegible] في مجالس التدريس وحِلَق المناظرة، ثم نظروا هل تركوا لقدم مجالاً وأبقَوا وهل أصبحت الخاصة بالعامة مشبّهة وهل انقلبوا هُزأة الساخرين وضُحكة الناظرين؟![illegible]

٩. رأي الباحث

مما تقدم ظهر أن العلماء تحدثوا في عربية المجتهد من ثلاثة جوانب: جانب اتفقوا فيه وأجمعوا عليه وهو حتمية معرفة المجتهد باللغة العربية؛ لأنها مكون أساسٌ من مكوناته، وشرط مهمٌ من شروط قبول مذهبه واجتهاده. ولا يقبل اجتهاد جاهل باللغة العربية. أما الجانبان اللذان تفاوتت فيهما آراؤهم فهُما:

أ - مدى المستوى اللغوي الذي ينبغي أن يكون عليه المجتهد؟

ب - وما العلوم العربية التي يلزمه معرفتها؟

وقد تقدم تفصيل القول في ذلك.

ويتفق الباحث في الجانب الأول مع جمهور العلماء؛ لأنه ليس باستطاعة أحد أن يقول غير هذا. فالمجتهد يتعامل مع نصوص عربية هي الكتاب والسنة. وعلمه بالعربية يعني علمه بهذه النصوص، كما أن جهله باللغة العربية يعني جهله بهذه النصوص.

أما رأي الباحث في الجانبين الآخرين فهو لا يخرج عن عموم ما ذكره العلماء، غير أن الباحث يريدها تخصيصاً وإيضاحاً. فيرى في جانب المستوى اللغوي عند المجتهد أنه لابد أن يكون على درجة عليا واطلاع واسع في اللغة العربية ويعني بذلك أن يكون دارساً للقواعد وأمثلتها وأنواعها ووجوهها، مدركاً دقائقها وأسرارها، حافظاً معظمها مستظهراً بعض شواهدها. ولا يعني بذلك أن يكون المجتهد مستوعباً كل دقة العربية محيطاً بها إحاطة كاملة كإحاطة النبي المعصوم فإن ذلك ليس بمقدور أحد. لكنه يكون خبيراً بمصادر المسائل وأماكن بحثها في

كتب لغة بحث أو عرضت له مسألة لغوية لم يحفظها من قبل فإنه يستطيع ودون تردد أن يعود إلى أماكن وجودها في الكتب المدونة ويستخرج منها ما يريده وما يحتاج إليه من القضايا التي تخدمه في الاستنباط. ويستند الباحث في رأيه هذا على ما ورد عن الإمام مالك حين سئل عن حوالي أربعين مسألة فأجاب عن أربعة منها وأخبر عن الأسئلة الباقية بأنه لم يطلع عليها. فهل معنى ذلك أن الإمام مالك لا يصلح للاجتهاد؟ كلا بل هو إمام دار الهجرة وهو عربي الأصل والنسب والمنشأ وهو خبير بمصادر مسائل علمه بطرق معرفتها قادر على إيجادها. أما العارفون بمبادئ اللغة البسيطة الجاهلون بقواعدها وشواهدها وأوجهها فلا يحق لهم الاجتهاد لأنهم غير قادرين على معرفة اللغة معرفة صحيحة فلا يستحقون اجتهاداً ولا استنباطاً.

أما ما يراه الباحث في جانب عدد العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها فإنّ ما تقدم من عرض سريع للمواضيع التي بحثها العلماء في أصول الفقه والتي هي عدّة المجتهد وآلته في الاجتهاد، فإن الباحث يرى أنّ على المجتهد معرفة خمسة علوم من علوم العربية وفروعها وهي ١- علم النحو ٢- وعلم الصرف ٣- وعلم اللغة وفقهها ٤- وعلم البلاغة بياناً ومعانياً وبديعاً ٥- وعلم المنطق العربي الإسلامي.

ويستند الباحث في هذا الرأي إلى دراسته المتأنية في مباحث علم أصول الفقه، فإن من لا يعلم شيئاً عن هذه العلوم الخمسة لا يفهم قواعد أصول الفقه فهماً ووعياً، ولا يدركها إدراكاً صحيحاً فكيف له أن يجتهد بدونها؟ والله أعلم.

نتائج البحث

توصل البحث إلى نتائج متعددة منها ما يأتي:

١- إجماع الأصوليين واللغويين على أن معرفة اللغة العربية مُكَوِّنٌ أساسٌ في المجتهد ولا يصح اجتهاده بدونها، ولا يقبل مذهبه من غيره.

٢- تفاوتت آراء العلماء في المقدار الذي ينبغي أن يحصل عليه المجتهد من اللغة العربية والدرجة التي ينبغي أن يكون عليها، فرأى بعضهم أنه ينبغي أن يكون متبحراً فيها كأئمة اللغة العربية كالخليل وسيبويه والأصمعي وغيرهم، ويرى آخرون المعرفة الوسطية باللغة العربية، ويرى فريق آخر معرفة حد الكفاية في فهم النصوص. وقد بين الباحث رأيه في ذلك.

٣- تعددت آراء العلماء في عدد العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها فأكثرهم يركز على النحو والصرف واللغة والبلاغة، ويذهب بعضهم إلى إضافة علم المنطق لوجود مباحث في أصول الفقه تتعلق بهذه العلوم. وقد بين الباحث ما يراه في هذه القضية.

٤- تبين أن مباحث أصول الفقه اللغوية التي يمارسها المجتهد في اجتهاده مباحث تتعلق بالنحو والصرف والبلاغة واللغة والمنطق، ولا تتعلق بعلوم العربية الأخرى، كالعروض وتاريخ الأدب وغيرهما، لذا لزم معرفة هذه العلوم التي هي آلة الاجتهاد.

التوصيات والمقترحات

بعد هذه الجولة المسحية في مكونات المجتهد يوصي الباحث بما يأتي:

١ - تعميق الدراسات اللغوية بأنواعها في أقسام الكتاب والسنة وأقسام الفقه وأصول الفقه وإعداد منهج مناسب في علم النحو والصرف واللغة والبلاغة، لتدريسه طلبة تلك الأقسام.

٢ - تدريس المنطق العربي الإسلامي لطلاب أقسام اللغة العربية، والكتاب والسنة، والفقه وأصوله.

٣ - استحداث مادة لطلاب الدراسات العليا خاصة بشروط المجتهد ومواصفاته بالتركيز على علوم اللغة العربية.

● ● ●

مصادر البحث وهوامشه

١ - كان المقترح أن يكون موضوع البحث عن المجتهد والمفتي ولدى التأمل فيه ظهر أنه سيكون طويلاً فاقتصرت على المجتهد فقط.

٢ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص٣٩٧، (جهد). الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١، ص٢٢٩، (جهد).

٣ - الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، لبنان بيروت، دار ابن حزم، ط الأولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، ج٢، ص١٠٢٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق د. محمد محمد تامر، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ج٤، ص٤٨٨. حسب الله، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مصر القاهرة، دار الفكر العربي، ط السابعة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص٦٨.

٤ - بن سلامة، أبو إسلام مصطفى بن محمد بن سلامة، التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، مطابع الطوبجي، ط الرابعة، ١٤١٦هـ، ص٤٨٦.

٥ - انظر تفاصيل شروط المجتهد في المصادر الآتية: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤، ص٤٩٠. ابن قاوان، الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني الشافعي المكي المعروف بابن قاوان (ت٨٨٩هـ)، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق د. الشريف سعد بن عبدالله، الأردن، دار النفائس، ط الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، ص٦٠٦. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق د. عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، لبنان بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ج٣، ص٤٦١. آل تيمية، أبو البركات عبدالسلام بن تيمية (ت٦٥٢هـ)، وولده أبو المحاسن عبدالحليم بن عبدالسلام (ت٦٨٢هـ)، وحفيده أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، لبنان بيروت، دار ابن حزم، ط الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، ج٢، ص٩٢١. ابن يوسف، أبو منصور الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبدالحسين محمد علي، لبنان بيروت، دار الأضواء، ط الثانية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٢٤٣. السبكي، تاج الدين عبدالوهاب السبكي، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني، لبنان بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ج٢، ص٣٨٣. العطار، الشيخ حسن العطار، حاشية العطار على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع للسبكي، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة

قتيبة، بدون تاريخ، ج٢، ص٤٤٢. الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ج١، ص١٩٧. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ)، المحصول في علم الأصول، تحقيق د. طه جابر العلواني، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ج١، ص٢١. أحمد إبراهيم بك: علم أصول الفقه، مصر، القاهرة، دار الأنصار، ص٣٠. أبو زهرة: الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص٢٠٦. بدران: د. بدران أبو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص٣٧٤.

٦ - السعدي: د. عبدالقادر عبدالرحمن السعدي، أثر الدلالة النحوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، الأردن، عمان، دار عمار، ط الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ص٢٦.

٧ - النووي: الإمام يحيى بن شرف الدين النووي، تهذيب الأسماء واللغات، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٤، ص٥.

٨ - الإسنوي: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، تحقيق د. عبدالرزاق السعدي، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، ط الأولى، ١٤١١هـ ١٩٩١م، ص٥٠-٥٥.

٩ - الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، لبنان، بيروت، دار الفكر، ط الأولى، ص٣٠.

١٠ - الجاحظ: عمرو بن بحر محبوب الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، مصر، المطبعة الرحمانية، ط الثانية، ١٣٥١هـ ١٩٣٢م، ج١، ص١٦٨-١٦٩.

١١ - البغدادي: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، ج١٣، ص٣٢٢. يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة د. رمضان عبدالتواب، مصر، مكتبة الخانجي، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص٣٣.

١٢ - أبو زهرة: أصول الفقه، ص٢٢.

١٣ - الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت٤٥٠هـ)، البحر المحيط، ج١، ص١٩٤.

١٤ - المصدر السابق ١/١٩٣.

١٥ - المصدر السابق ٢/١٨٩.

١٦ - المصدر السابق ١/١٨٩.

١٧ - المصدر السابق.

١٨ - حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص٣٦٨-٣٠٨.

١٩ - الغزالي: المستصفى، ج٢، ص١٧١.

٢٠ - أبو زهرة: أصول الفقه، ص٢٣٢.

٢١ - الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الموافقات، ج٤، ص١٧١.

٢٢ - أبو زهرة: أصول الفقه، ص٢٣٤.

٢٣ - العراقي: الحافظ ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبدالرحيم العراقي (ت٨٢٦هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق محمد تامر حجازي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ص١٩٥.

٢٤ - بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص٤٢٩.

٢٥ - ابن السبكي: جمع الجوامع، ج١، ص٤٢٢.

٢٦ - العطار: حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢.

٢٧ - الماوردي: البحر المحيط، ج١، ص٤٨٩.

٢٨ - المصدر السابق، وأصل مختار ((مُخْتَيَر)) بفتح الياء إذا كان اسم مفعول، وبكسرها إذا كان اسم فاعل، وحينئذ لا يظهر عند قلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ويبقى الفارق تقديراً.

٢٩ - الرملي: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي (ت٩٥٧هـ)، غاية المأمول في شرح ورقات الأصول

تحقيق عثمان يوسف حيان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط الأولى ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ص٤٢٥

٣٠ – ابن هلال، التحقيقات في شرح الورقات ص١٠٢ – ١٠٣

٣١ – أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه الإسلامي، ص٢٢.

٣٢ – أبو النور زهير، أصول الفقه الإسلامي ص٢٣٢.

٣٣ – ابن السبكي، جمع الجوامع، ج١، ص٢٤١.

٣٤ – ابن يوسف، مباحث الوصول إلى علم الأصول ص٢١٣.

٣٥ – الشربيني، الغيث الهامع ص١٩٩.

٣٦ – الأسنوي، نهاية السول ج١، ص٣٢١.

٣٧ – الرازي، المحصول في علم الأصول ج١، ص٢١.

٣٨ – الشافعي، الرسالة ص٤٢.

٣٩ – ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، طبع عيسى البابي الحلبي ١٩٧٧م، ص ٥٥.

٤٠ – ابن فارس، الصاحبي ص٥٥–٥٦.

٤١ – ابن جني، الخصائص ج٢ ص٤٥.

٤٢ – يعني بالعصبية قرابته من العرب لأن الأقرب يرتبط بعضهم ببعض كربط العصب للمفاصل كما قال ابن يعيش.

٤٣ – يعني بالشعوبية -بضم الشين- القوم الذين يصغرون شأن العرب كما قال ابن يعيش.

٤٤ – يعني به صاحب أبي حنيفة رحمه الله فقد ألف الشيباني كتاباً سماه [الجامع الكبير] وفيه كتاب الإيمان الذي ذكر فيه مسائل بناها على أصول العربية. ابن يعيش، شرح المفصل ج١، ص١١.

٤٥ – القرطبي، الكلام بغير العربية.

٤٦ – الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، المفصل، شرح موفق الدين بن يعيش النحوي (ت٦٤٣هـ)، بيروت عالم الكتب، ج١ ص٣–١٥

ARCHIVE

رحلات المغامرين العرب في المحيط الأطلسي

(دلائل الولوج إلى الأمريكتين قبل كولومبس)

د. حسني عبد الحي عبده عبد الحافظ
الدقهلية – مصر

مقدمة:

يشار دائما إلى كريستوف كولومبس باعتباره صاحب الفضل الأوّل في اكتشاف العالم الجديد (الأمريكيتين)، والحقيقة أن هذا الادعاء يمثل الجزء الأهم من قصة الاكتشاف، والتي اعترف كولومبس نفسه بها، ألا وهي أن رحلات عديدة سبقته إلى هذا العالم الجديد، والفرق بينه وبين من سبقوه، أنه جاء ومن بعده المستعمرون الجدد، بينما هم تاجروا وتصاهروا، وامتزجوا اجتماعيا مع السكان الأصليين، وبحسب ما أفصح به كولومبس في مذكراته، فإنه أصرّ على أن يكون ضمن طاقم رحلته الاستكشافية، مترجما يجيد اللغة العربية، فقد كان على يقين بأنه سيستفيد منه[1].

في هذه الدراسة، نلقي الضوء على رحلات المغامرين العرب في المُحيط الأطلسي، ونقدّم الدلائل والبراهين، التي تؤكد الوجود العربي الإسلامي في الأمريكيتين، قبل كولومبس

المُحيط الأطلسي في كتابات الجغرافيين العرب

لقد اهتم غير واحد من الجغرافيين العرب بالمُحيط الأطلسي، وعرفوا عنه الكثير من المعلومات، التي دوّنوها في مؤلفاتهم، بل وربما منهم من رسم خرائط له مبيّناً فيها الممرات الملاحية، ومناطق الصيد الممتدة على السواحل الغربية لأوروبا، وكذا السواحل الإفريقية. ولعل ما كتبه ورسمه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني عن هذا المُحيط، كان مُهماً، وجديراً بالتأمل والاهتمام، لتصحيح المسار التاريخي للكشوف البحرية، لقد خمّن البيروني بأن العقل يقضي بوجود جزء معمور، في الجانب الغربي من الكرة الأرضية. ورسم المسعودي خريطة، بيّن فيها العديد من جزر المحيط الأطلسي، ثم مُسطّحاً كبيراً سماه الأرض المجهولة... وفي كتابه الموسوم (مسالك الأبصار) تحدث العمري في

بن فضل الله العمري، عن وجود أرض في الجانب الآخر من بحر الظلمات (المُحيط الأطلسي) ونقل عن أبي الثناء محمود أبو القاسم الأصفهاني (ت ٥٤٠هـ)، لا أمنع أن يكون ما انكشف عنه الماء من جهتنا، مُنكشفاً في تلك الجهة ولا أمنع أن يكون به من الحيوان والنبات والمعادن، مثل ما عندنا أو من أجناس أخرى. وللجغرافي ابن الزيات خريطة مهمة، ما زالت مكتبة قصر الإسكوريال في مدريد، تحتفظ بها حتى الآن، وفيها ظهرت السواحل الشرقية للأمريكيتين... وفي مُصنَّفه (خريدة العجائب وفريدة الغرائب)، الذي فرغ من تدوينه عام ١٢٣٥ م - توجد النسخة الأصلية منه في المكتبة الوطنية بباريس - أورد العالم الجغرافي ابن الوردي، معلومات مثيرة للدهشة حول جُزر المحيط الأطلسي، ومناطق في أمريكا الجنوبية لم يصلها أي أوروبي، [illegible] على الأقل. لقد تحدث عن الأرض الكبيرة التي تقع شرق جزر الخالدات (جزر الكناري)، وقال إنها تزخر بالمياه والأشجار والذهب وأن كثرة الذهب جعل أهل هذه الأرض يتقايضونه فيما بينهم، بالسلع الرخيصة، كالأقمشة والخرز والحجارة المُلوَّنة. ثم نراه يتحدث عن سُكَّان هذه الأرض، ببشرتهم المائلة إلى الحُمرة، وشعورهم الطويلة، وعاداتهم وتقاليدهم، كما لو كان يعيش بينهم، بهم خلق كالنساء، عيونهم كالبرق الخاطف، ووجوههم مُحترقة، يتكلمون بكلام غير مفهوم، وبينهم ورق الشجر يحاربون الدواب البحرية، و... أليست هذه الأوصاف، تنطبق على الهنود الحمر ؟؟. ثم نراه يتحدث عن الغاب الأمريكي، قائلاً إنه جنس من الطيور، على هيئة العُقاب، ذو مخالب يصيد دواب البحر.

وكانت قمة الخرائط التي رسمها المسلمين للمحيط الأطلسي والأرض الجديدة، قد أنجزت على يد الملاح الشهير حاجي أحمد، والذي يُعرف في الغرب باسم بيري رايس، ويعود التنويه عن رسمها إلى العام ١٥١٣م، والحقيقة أن ما رسمه حاجي خليفة، ليس خريطة واحدة، بل بالأحرى خريطتان - يحتفظ بهما متحف طوبكابي في اسطنبول إلى الآن- الأولى لغرب أوروبا وغرب أفريقيا، والسواحل الشرقية من الأمريكيتين والثانية لسواحل الأطلسي، المُمتدة من جرينلاند وحتى فلوريدا وفي هاتين الخريطتين ظهرت لأول مرة بعض الخصائص التضاريسية للأمريكيتين. كما ظهرت مواقع ممرات مائية وأنهار لم يكتشفها أحد من الأوروبيين، إلا خلال الأعوام ما بين ١٥٤٠ - ١٥٦٠ م، وكان حاجي قد ذكر بأنه استقى معلومات خريطته النادرة هذه، من حوالي عشرين خريطة، رسمها الجغرافيين والرحالة الأندلسيين والمغاربة، الذين سبقوه.

رحلة خشخاش

وهي من الرحلات العربية الشهيرة في المحيط الأطلسي، قادها بحار مسلم، سكن في قرطبة وهو من بحارتها، يدعى خشخاش بن الأسود ذكره كل من البكري، والحميري بشيء عن تفاصيل رحلته. لقد اصطحب معه مجموعة من الرفقاء، وأبحر من دلبا (بالوس)[٢] في صيف عام ٨٨٩م (إبان حكم الخليفة عبد الله بن محمد للأندلس، والذي امتد من عام ٨٨٨ إلى ٩٠٢م) وتوغل شرقاً في المحيط الأطلسي، ورسى على عدد جزيرة من الجزر المتناثرة في هذا المحيط لأخذ قسط من الراحة، والتزود بما لذَّ وطاب من ثمارها، وبينما يكاد يُعطي أوامره لأعوانه برد

... به تُشاهد من بعيد طيور تحوم في السماء، فأيقن بأن هذه الطيور لا مناص من أرض تؤويها، عندئذ أمر أعوانه بمواصلة التوغُّل شرقاً إلى أن وصل لأرض واسعة مجهولة، عاد منها بكنز كثير ... وبحسب رواية المسعودي، فإن خبر خشخاش مشهور عن أهل الأندلس.

وقد أشار إلى أهمية رحلة خشخاش هذه، المؤرِّخ الأسباني خوان بيربيط، وذكر أنه ربما وصل إلى الشواطئ الأمريكية، كما أكد أيضاً على أهميتها المؤرِّخ الروسي أغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوفسكي، إلا أنه لم يُشِرْ إلى وصول خشخاش للعالم الجديد، بل قال بشأنه: «إن النقطة التي بلغها خشخاش وأعوانه، هي مجال للتخمين والافتراضات».

الفتية المغررين ... ورحلتهم

ولعل الرحلة العربية الأشهر إلى المحيط الأطلسي، والتي كُتِبَ حولها الكثير من البحوث والدراسات التاريخية، تلك الرحلة التي شارك فيها ثمانية شُبّان، أبناء عمومة، لُقبوا بالمغررين، أي المخاطرين، انطلقوا من ميناء لشبونة، وذكر خبرهم الجغرافي والمؤرخ أبو حامد الغرناطي، كما ذكرهم الإدريسي، قائلاً: من مدينة لشبونة كان خروج المغررين، في ركوب بحر الظلمات، ليعرفوا ما فيه، وإلى أين انتهاؤه، كما تقدَّم ذكرهم ولهم في مدينة لشبونة، بموضع قرب الحمة، درب منسوب إليهم، يُعرف بدرب المغررين وذلك أنهم اجتمعوا ... فأنشأوا مركباً حمّالاً وأدخلوا فيه الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر، ثم دخلوا في أول طاروس الريح، فجروا بها نحواً من أحد عشر يوماً فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح، كثير القروش قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف فردوا قلاعهم في اليد الأخرى، وجروا مع البحر في ناحية الجنوب اثني عشر يوماً فخرجوا إلى جزيرة الغنم، وفيها من الغنم ما لا يأخذه عدد ولا تحصيل، وهي سارحة لا راعي لها ولا ناظر إليها، فنزلوا بها فوجدوا عين جارية، وشجرة تين بري، ثم ساروا مع الجنوب اثني عشر يوماً أُخرى، إلى أن لاحت لهم جزيرة، فنظروا فيها إلى عمارة وحرث، فقصدوا إليها فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم بزوارق هنالك فأُخذوا وحُملوا في مراكبهم، إلى مدينة على ضفة البحر فأُنزلوا بها فرأوا فيها رجالاً شُقراً زُعر الشعور، وشعور رؤوسهم سبطة، وهم طوال القدود ولنسائهم جمال عجيب، فاعتقلوا فيها ثلاثة أيام، ثم دخل عليهم في اليوم الرابع رجل يتكلم باللسان العربي وسألهم عن حالهم، وفيما جاؤوا وأين بلدهم، فأخبروه بكل خبرهم، فوعدهم خيراً، وأعلمهم أنه ترجمان الملك، فلما كان في اليوم الثاني من ذلك حتى أُحضروا بين يدي الملك، فسألهم عن الأخبار والعجائب، فلمّا علم الملك ضحك وقال للترجمان: خبّر القوم أن أبي أمر قوماً من عبيده يركبون هذا البحر، وأنهم جروا في عرضه شهراً...

ويتواصل الإدريسي، في وصفه لرحلة الشُبّان المغررين، وما لاقوه من أهوال كانت تُهلكهم، إلى أن وصلوا موطنهم، ليحكوا خبرهم.

وفي ضوء ما سرده الإدريسي، حول مسار رحلة المغررين في المحيط الأطلسي، تضع بين يدي القارئ عدة نقاط:

- إن زمن الرحلة التي قام بها الشبان المغررين، بلغت نحو ثمانية وثلاثين يوماً أي ما يزيد بثمانية أيام عن رحلة كريستوف كولومبس (٣٣يوما)

- بحساب مُتوسّط السُّرعة اليومية ... كم، فإن الشبان المغربين، قطعوا نحو ...كم، وهي مسافة كافية للوصول إلى شواطئ العالم الجديد بل والتوغل في الداخل بعيداً عن الشواطئ.
- إذا كان الشبان المغربين، لم يصلوا العالم الجديد، فأين إذن وصلت سفينتهم، بعد قطعها هذه المسافة الطويلة؟!

لقد كتب العلامة مصطفى الشهابي دراسة قيمة حول هذه الرحلة، أكد خلالها أن هؤلاء الشبان نجحوا بالفعل في الوصول إلى إحدى جزر أمريكا الجنوبية في البحر الكاريبي أو الأنتيل. وكتب متز METZ أن هؤلاء الشبان وصلوا إلى أقصى الغرب، وقد أطلق عليهم بالمُغرَّرين أي المغامرين في الغرب. في حين يرى بيزلي Beazley أن الجزيرة الأولى التي وصلوها، هي ماديرا Madeira وثانيها الجزيرة [illegible] إحدى جزر الكناري Canaries وهذا الرأي نجد مُبررات لمعارضته، كونه لا يستقيم مع زمن الرحلة ولا بمسافة التقديرية لها.

رحلات المسلمين الأفارقة

ولم تقتصر الرحلات الأطلسية، على هاتين الرحلتين، بل ثمة رحلات عديدة أُخرى، ذُكرت بشيء من الاقتضاب في المصادر التاريخية. منها رحلة ابن فاطمة، التي أوردها كُلٌّ من ابن سعيد وأبو الفداء، وعلق عليها المؤرخ الأسباني خوان بيرنيت، ورحلة أبو فرّوخ الغرناطي، التي انطلقت في فبراير عام ٩٩٩م، وتوغّلت غرباً، ثم عادت في مايو من ذلك العام (٩٩٩م)، ورحلة زين الدين علي بن فضل المزندراني، التي قام بها عام ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م، وعبرها

ولا تقل أهميّة، تلك الرحلات التي قام بها مسلمين أفارقة، تجوّلوا في جزر البحر الأطلسية ووصلوا العالم الجديد، وتركوا آثارهم هناك كما سنعرف بعد قليل. منها رحلة أو بالأحرى بعثة استكشافية أورد بعض تفاصيلها ابن فضل الله العمري، في (مسالك الأبصار)، حيث كان سُلطان مملكة مالي الإسلامية، يعتقد بوجود أرض خلف بحر الظلمات، وأن هذا البحر مهما اتسع فلا مناص أن هناك أرضاً عامرة، مسكونة مثل أرضنا. لقد قام بتجهيز حملة كبيرة من عشرات السفن، مزودة بكل ما يحتاجه البحارة من ماء وزاد ومعدات، وجعل رجلاً يدعى (الحاج أبو بكر) قائداً لها. لقد أبحرت السفن باتجاه الغرب حتى غابت عن الأنظار، وانقطعت أخبار هذه الحملة مدة طويلة، ثم عادت إحدى سُفنها وعلى متنها قليل من البحارة، الذين استدعاهم السُّلطان مستفسراً وسألهم عن أمرهم وماذا جرى لرفاقهم، فحكوا له ما قابلهم من أهوال، وأن بعضهم نزل اليابسة، واستوطن هناك، خوفاً من الهلاك أثناء العودة. إلا أن السلطان لم يُصدقهم، وجهز حملة كبيرة تضمنت نحو ألفي سفينة للرجال، وألف سفينة للزاد والمعدات، غادر بها الساحل الغربي لأفريقيا، من جهة السنغال، وتوغل في مياه المحيط ثم غاب، ولم يعد أحد من أفراد هذه الحملة، بما فيهم السلطان نفسه، الذي خلفه على حكم مالي الإسلامية، السلطان منسي بن موسى.

(دلائل وبراهين)

إن وصول العرب والمسلمين إلى العالم الجديد لم يعد أمراً مشكوكاً فيه. وإذا افترضنا جدلاً، أن معظم هذه الرحلات الأطلسية، لم تصل إلى

العالم الجديد، أليس من المنطق أن واحدة منها - أو أكثر - نجحت بالفعل في الوصول(٢٤). إن الادعاء بغير ذلك فيه إجحاف كبير بحق أجدادنا وجهودهم الاستكشافية. وإليكم المزيد من الأدلة والبراهين:

- بعد دراسة مُستفيضة أجراها (عام ١٩٥٥م) د. جيفري بِرْل، أستاذ العلوم الأثرية، في جامعة (ويتواترستراند) بجنوب إفريقيا، حول أصول هياكل البشرية، التي تم العثور عليها في ولاية غراندة البرازيلية، أكد على أنه من الخطأ نسب اكتشاف أمريكا إلى كولومبس، لأن العرب هم في الواقع الذين اكتشفوها، قبله بمئات السنين. لقد اهتدينا من خلال ما عثرنا عليه من هياكل بشرية، أن جلها يعود إلى أشخاص ذوي أصول عربية، أتوا من شرق إفريقيا، واستوطنوا البرازيل»

وفي محاضرة ألقاها عالم الآثار د. ماسوزي بجامعة أيو، أشار إلى أنه على يقين، بوصول العرب إلى العالم الجديد، قبل كولومبس بـ ٥٠٠ سنة على الأقل. وأنه توصّل إلى ذلك، بعد عثوره في كهوف (انباماما)، بخليج المكسيك، على جماجم تعود لسكان عرب، استوطنوا المنطقة قبل ٥٠ سنة على مجيء كولومبس.

- عثر في الهندوراس، على قبيلة أفرادها من ذوي البشرة السمراء، دينها الإسلام، ويُطلق عليهم نفس إمامي AL mamy ذكرها فيرديناند كولومبس، أخو كريستوف. كما ذكرها وتحدّث عنها بعد ذلك، المؤرخ الفرنسي توفي cauve في كتابه الموسوم (العرب في أمريكا)، وقال إن الكلمة مُحرّفة من كلمة (إمام) العربية. كما عُثر على قبيلة أخرى تدعى مارا بطانس Marapitanas المُحرّفة من كلمة (المُرابطين). وفي الأكوادور ثمة قبيلة تُدعى زاموراس Zamoras، التي اقتُبس اسمها من كلمة (زمور)، وهي بلدة مغربية تقع عند مصب الريح.

- ذكر الباحث البريطاني باسيل دافيد سن في كتابه Lost cities Africa، أن العالم الدكتور ليو وينر، من جامعة هارفارد الأمريكية، قدم دعماً غير مباشر، للتأكيد على وصول العرب إلى العالم الجديد قبل كولومبس حيث أشار إلى وجود تشابه عرقي ولغوي بين سكان ساحل إفريقيا الغربي وسكان أمريكا الأصليين، من الهنود الحمر المقيمين في خليج المكسيك، إلا أن ما قاله ليو وينر لم يجد الاهتمام الكافي، حتى جاء من بعده د. إيفان سرتيمه من جامعة رتجرز في نيوجرسي، الذي أكد في أكثر من محفل، على أن هناك مسلمين وصلوا إلى أمريكا قبل كولومبس. ويشير أنستاس الكرملي إلى أن العرب لهم السبق على سائر الأمم، في معرفة خواص تيار الخليج الحار، في المحيط الأطلسي، لقد أدركوا أن حركته من أيرلندة إلى المكسيك، ومن هذه إلى تلك، فكانوا يركبونه من موطن إلى موطن، بحيث أدهشوا سكان جزر المانش أي جزر القصدير، وأهالي جزيرة أيرلندة. فكانوا إذ نزلوا إلى أنحاء المكسيك، مكث بعضهم فيها وعاد الباقون منهم إلى بلادهم، راكبين متن ذلك التيار»

- دوّن المؤرخ الصيني (هوي لين لي)، دراسة مطولة حول الكشوف العربية أورد فيها أن

سحابة العرب تمكنوا بسفنهم الكبيرة من عبور الأطلسي ورسوا على شواطئ العالم الجديد حاملين معهم الكثير من النباتات ذات المنشأ الأفريقي مثل الباباي والعولافة والأناناس. في عددها الصادر بشهر فبراير سنة ١٩٥٦م أوردت مجلة (العالم اليوم) التي تصدر في واشنطن دراسة مطوّلة خلصت فيها إلى التأكيد على أنّ شعبي الأزد والمايا وهما من الشعوب الأمريكية القديمة تتسم حضارتهم بالطابع الشرقي. وأوردت المجلة العديد من المظاهر العربية الأصل التي كانت منتشرة بين الشعبين. وفي عددها الصادر بشهر أبريل ١٩٦٠م أوردت مجلة نيوزويك الأمريكية أن لغة وثنية [illegible] تم العثور عليها في جنوب الولايات المتحدة، ولم يكشف النقاب عنها ولا عن صاحبيها بعد الآثار [illegible] يؤكد على أن العرب كانوا في العالم الجديد قبل العام [illegible] م وفي [illegible] أدلى به أحد السائحين.

- ونشرت إحدى الصحف البرازيلية الصادرة يوم ١٨ فبراير ١٩٦٩م أكد فيه أنه بينما يتجول في مجاهل الغربية للبرازيل. إذ به يصل إلى مجتمع قبلي غريب الأطوار والعادات والتقاليد. وأنه عرف من زعيم هذا المجتمع أن جميع الأفراد يصومون شهراً في العام وأن لهم صلاة خاصة قبل أدائها يقومون بغسل أيديهم ووجوههم وأرجلهم ولما سألهم السائح عن أصلهم أكد زعيم القبيلة أنه لا يعرف عن ذلك شيئاً وأن آباءه وأجداده كانوا يقيمون هنا منذ زمن بعيد.

- يُشير المؤرخ برس كلداته، إلى أنه عندما زار الريف المكسيكي اندهش من كم الكلمات العربية الأصل التي ينطق بها السكان ومنها لفظ الجلالة (الله) Alla وطوفر TuFe وحورية HouLi وكُحل KohL وحوالة avaia وعوار avaare وأمير البحر AmeiraL وبحسب دراسة للمؤرخ نوويني Leo Winey فإن القاموس اللغوي لشعوب العصر يحتوي على مئات من الكلمات العربية التي يعود تاريخ معرفتهم بها إلى العام [illegible]م.

- في كتابه القصة الأمريكية، ساق العالم الدكتور باري فيل Barry Fen من جامعة هارفارد مجموعة من البراهين التي تدعم الوصول العربي لأمريكا قبل كولومبس ومنها اكتشافه مدارس إسلامية في وادي أف فاير valley of Fire والآن سبرينغز Allan springs ولوغو مارسينو Logo mar sino وكيهول Keyhole وكانيون canyon ووشو washo وهيكيسون سوميت Hickison summit في نيفادا Nevada وميمبرز فالي Mimbers valley في المكسيك، وتيبر كانو Tipper canoe في ولاية أنديانا Indianan وميسا فيردي Mesa Verde في كولورادو Colorado وأكد على أن هذه المدارس يعود تاريخها إلى ما بين ٧[illegible] و[illegible]م كما أشار إلى أنه توجد نقوش على الصخور في المناطق العربية لأمريكا نصوص ورسوم بيانية وخرائط، مثل أطلالا من مجموعة مدارس، وكانت لغة النقوش هي اللغة العربية بشمال إفريقيا وقد شملت العلوم المدونة الكتابة والقراءة والحساب والدين والتاريخ والجغرافيا والفلك وعلم الملاحة. وبحسب د. باري فيل إ[illegible]

في كل من الولايات المتحدة وكندا أكثر من ٥٦٥ اسماً لمناطق قرى ومدن وجبال وأنهار وبحيرات ذات أصول إسلامية وعربية منها ٤٨٤ في الولايات المتحدة الأمريكية و(٨١) في كندا.

- أورد المؤرخ الإنجليزي دي لاسي في كتابه الموسوم (الفكر العربي ومكانته في تاريخ الغرب) أنه لم يعد بالإمكان تجاهل الروايات المتداولة حول اكتشاف العرب لأمريكا قبل كولومبس، وأكد على أنها روايات صحيحة. وبحسب بحثه وإذا لم يكن من أدلة على ذلك فإنه يكفيني ما عرفته عن التوق الكبير والخبرة الواسعة التي كان العرب يمتلكونها في مجال الملاحة البحرية [illegible] متى يأتي اليوم الذي سيعودون فيه من الاكتشاف لأصبح به؟!

كولومبس... واعترافاته

وإذا لم تكن كل الأدلة والبراهين التي أوردناها سابقاً غير كافية على تأكيد الولوج العربي الإسلامي في العالم الجديد قبل كولومبس فإليكم المزيد من الأدلة والبراهين ولكن هذه المرة باعتراف كريستوف كولومبس نفسه

- يقول كولومبس في مذكراته: إنه كان دائم الإطلاع على معارف العرب الجغرافية، وأنه استفاد منها كثيراً، واعتبرها مصدراً وثيقاً يُعوّل عليه.
- ذكر أنه لم يكن يخطر بباله أن يكتشف أرضاً جديدة بل ليُثبت للعالم أنه قادر على الوصول إلى الهند عن طريق الغرب، وإثبات كروية الأرض بشكل علمي، ولهذا السبب جاءت تسميته لسكان أمريكا الأصليين بالهنود الحمر، إلا وكان كولومبس قد اعترف أنه نقل عن العرب صورة الأرض الكروية، مثل ما كتبه البيروني حول كروية الأرض، وابن خرداذبة الذي قال إن الأرض مُدورة كتدوير الكرة، موضوعة في جوف الفلك، كالمحة في جوف البيضة، وابن رسته الذي قال: والأرض مستديرة [illegible] كالكرة المُصمتة في جوف المدينة والدليل على ذلك أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يوجد طلوعها ولا غروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد، بل يُرى طلوعها على المواضع المشرقية قبل غيبوبتها عن المغربية، والمقدسي الذي قال: إن الأرض كروية وإن خط الاستواء يقسمها نصفين وأن محيطها مُقسم إلى ٣٦٠ درجة طولية و ١٨٠ درجة عرضية.
- اعترف أنه عندما قرر عبور الأطلسي لجأ إلى نفر من أهل الخبرة في الملاحة البحرية ممن لهم علاقة قوية بالمسلمين، أمثال القبطان مارتن ألونسو بنزون Martin Alonso Pinzon الذي قاد سفينة بينتا pinta وأخوه فيسنتي Vicente الذي كان يقود سفينة نينا Nina ومن المعلوم تاريخياً أن عائلة بنزون كانت تربطها علاقات قوية بملك الدولة المغربية في المغرب أبو زيان محمد الثالث.
- لكونه كان يعرف بأن عرباً مسلمين سبقوه في خوض المحيط الأطلسي وأن منهم من استقر في الجزر البعيدة فقد حرص كولومبس أن يصطحب معه مترجماً يُجيد اللغة العربية يدعى لويس توريو، وكان لهذا المُترجم أثر كبير في تسهيل مهام كولومبس خاصة

في المناطق التي شُوهدت فيها قبائل، تُمارس عادات وتقاليد تُشبه عادات وتقاليد بلاد سورية. وثُبّت تاريخياً – من خلال المُذكرات التي أشرنا إليها سلفاً – أن كولومبس أمر مُترجمه، بأن يكتب رسالة بالعربية، لزعيم إحدى هذه القبائل، جاء فيها: «يا صاحب السيادة – يقصد زعيم القبيلة– إن الملكة إيزابيلا، ملكة أسبانيا وقشتالة، تُهديك سلام، وتطمح أن يكون بينها وبين بلادك علاقات صداقة».

- كان كولومبس، قد اعترف بأنه حرص على الاستعانة، بالعديد من الآلات البحرية والملاحية العربية، مثل ذات الحلقة، والإسطرلاب، والبوصلة كما أنه استعان بخرائط لكثير واحد من راسمي الخرائط العرب، منها خريطة المسعودي (٨٧٥– ٩٥٧م)، يتضمنها كتابه الموسوم بأخبار الزمان.
- ذكر كولومبس، أنه لمّا وصل إلى هيسبانيولا (كوبا حالياً) أخبره السكان الأصليون بأنهم كانوا على علاقة تجارية قوية، مع عرب أفارقة، وأنهم كانوا يبتاعون منهم رؤوس الحراب، مُغطاة بمعدن أصفر، كان الهنود الحمر يسمونه غواني Guanine، وهي كلمة أصلها من غرب إفريقيا، وتعني الذهب المخلوط بمعادن أخرى. ويذكر كولومبس، أنه أحضر إلى أسبانيا، مجموعة من هذه الغواني، وبفحصها تبين أنها تحتوي على ١٨ جزءاً من الذهب (٥٦,٢٥٪) وستة أجزاء من الفضة (١٨,٧٥٪) وثمانية أجزاء من النحاس (١٥٪) وهي نفس النسبة التي توجد في المعادن المنتشرة بغرب إفريقيا.

في الثاني عشر من أكتوبر عام ١٤٩٢م نزل كولومبس إلى إحدى جزر البهاما، فوجد أن سُكانها يطلقون عليها، اسم (غوانا هاني Guanine Hani)، وهي كلمة مُحرّفة عن لفظة عربية، حيث أن غوانا هي في الأصل «أخوان» إلا أنه حُوّل اسمها فيما بعد لتصبح «سان سلفادور San Salvador». وفي كتابه (إفريقيا واكتشاف أمريكا)، الذي طبع عام ١٩٢٠م، ذكر العالم الأمريكي ليو وينر، إن كولومبس كان على علم بوجود أقوام الماندينكا Mandinka في العالم الجديد، وأن مسلمي غرب إفريقيا كانوا منتشرين في منطقة الكاريبي وفي شمال ووسط الأرض الأمريكية، بما في ذلك كندا، حيث كانوا يُتاجرون ويتزاوجون، مع أقوام الأيروكويس Iroquois والالجونكوين AL gonquin.

- أورد كولومبس في مذكراته، أنه يوم الاثنين ٢١ أكتوبر عام ١٤٩٢م، وبينما كانت سفينته مبحرة بالقرب من جيبارا Gibara، إذا به يُشاهد جبلاً على قمته مسجدٌ كبيرٌ، وذكر أن هذا المشهد تكرر في أكثر من منطقة ذهب إليها.
- كتب كولومبس أنه في أثناء رحلته الثالثة التي جرت وقائعها عام ١٤٩٨م، وبعد مُغادرته ترينيداد Trinidad، باتجاه أمريكا الشمالية شاهد نساء بدويات، يلبسن أغطية للرأس، مُلونة ومنسوجة بالقطن المُتناسق. وأن أصل هذه الأغطية عرب إفريقيا، ومنها انتقلت إلى نساء المورو (مسلمي أسبانيا وشمال إفريقيا) وربما وصلت عن طريقهم إلى العالم الجديد أو وصلت من عرب إفريقيا مباشرة لقد كانت النساء البدويات، اللاتي شاهدهن كولومبس يُطلقن على هذه الأغطية اسم «المحارم»

AMAYZARS »، وهي كلمة مأخوذة من اللفظ العربي الميزان أو المئزر.

■ في دراسة مُهمة، نُشرت أجزاء منها صحيفة ديلي كلاريون Daily clarion، أشار عالم الأجناس ميرا موس، إلى أنه عندما اكتشف كريستوف كولومبس الهند الغربية، أي جُزر البحر الكاريبي، عام ١٤٩٢م، وجد جنساً من البشر أبيض اللون، خشن الشعر، اسمهم كاريب، وكان منهم المزارعين، والصيادين في البحر، وكانوا شعباً مُوحداً ومسالماً، يكرهون التعدي والعنف، دينهم الإسلام، ولغتهم العربية، وجدير بالإشارة، أن تسميته البحر الكاريبي، هي في الأصل عربية، حيث تُنسب إلى أسعد أبو كرب الحميري وهو أحد من يُنسب إليهم لقب ذو القرنين، وكان ملكاً عربياً عاش في الجاهلية، وجاء ذكره في العديد من المصادر التاريخية، كما أن ثمة دراسة لغوية، تُشير إلى أن شبه جزيرة يوكاتان الواقعة حالياً ضمن الأراضي المكسيكية يُنسب اسمها إلى يقطان، وهو أحد أجداد بني قحطان.

خاتمة

لقد أثبتت وقائع التاريخ، أن رحلات المُغامرين العرب، في المحيط الأطلسي، حققت وثوباً كاملاً، إلى العالم الجديد، ولعل ما أوردناه من أدلة وبراهين، وكذا ما اعترف به كريستوف كولومبس نفسه، كفيلاً بتأكيد السبق العربي الإسلامي في اكتشاف الأمريكتين.

ونتساءل

أما آن الأوان أن يُعاد النظر في التاريخ بعد الاكتشاف وأن يُنسب الحق لأصحابه؟!

الهوامش

(١) من المفارقات أنه ذلك الشيء الذي أبحر منه كولومبس.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة

(١) دراسات وأبحاث منشورة لكاتب الدراسة (حسني عبد الحافظ).
- الصلات التجارية العربية إبان العصر الوسيط (مجلة الفيصل).
- أمريكا كولومبس لم تكن عذراء (مجلة الكويت).
- التفوق البحري عند العرب (مجلة العلم).
- دور العرب في تطوير علم الخرائط (مجلة العلم).
- أضواء على خريطة بيري رايس (مجلة العلم).
- فضل العرب على الحضارة الإنسانية (مجلة الأزهر).
(٢) أبو عطية: عبد الفتاح حسن، تاريخ أوروبا وأمريكا الحديث.
(٣) سارتون جورج: العرب في تاريخ الكشف الجغرافي.
(٤) مؤنس: د. حسين: تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس.
(٥) أحمد: د. أحمد رمضان: الرحلة والرحالة المسلمون.
(٦) سيرتيما: فان: الذين جاءوا قبل كولومبس.
(٧) الشيخ: الفكر العربي ومكانته في التاريخ الغربي.
(٨) أعداد متفرقة من صحف ومجلات عربية (نيوزويك والعالم الجديد وديلي كلاريون ومجلة هيرالد ويكلي ومجلة ناشيونال جيوغرافيك).
(٩) جيفرسون: أصول الشعوب الأمريكية.
(١٠) النمر: د. كمال: أضواء الثقافة الإسلامية في أمريكا.

(11) Leon Wiener: Africa and the discovery of America.

(١٢) الكتاني، د. علي بن المنتصر: انبعاث الإسلام بالأندلس.

(١٣) العمري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.

(١٤) ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الغرائب.

(١٥) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر.

(١٦) الإدريسي الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

(17) Barry Fell: Saga America.

(١٨) بيربيك، خوان: هل هناك أصل عربي أسباني لتسمية البحرية.

(١٩) مذكرات وأوراق كريستوف كولومبس.

(٢٠) إسماعيل، د. أحمد علي: الإدريسي وحديث الفتية المغرورين، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد ٢٦، مدريد ١٩٩٤م.

(٢١) العقاد، عباس محمود: أثر العرب في الحضارة الأوروبية.

(٢٢) حميدة، د. عبد الرحمن: أعلام الجغرافيين العرب.

(٢٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش: تاريخ الأدب الجغرافي.

(٢٤) الميمني، د. محمد: الشفقة العربية الأولى.

(٢٥) زود جوفه هاتيكا: مذكرة كولومبس، هل أول من اكتشف أمريكا.

ابن دُرَيد الأزديّ
الأديب اللُّغويّ

د. سمر روحي الفيصل
جامعة الإمارات

إذا أنعمنا النظر في سيرة ابن دريد الأزدي(١) وإنتاجه الأدبي واللغوي(٢) لم يخالجنا شكٌّ في أن الإجماع على أهميته في الثقافة العربية الإسلامية صحيح دقيق، فهو علم من أعلام القرنين الهجريين الثالث والرابع اتّصف بالوفاء لأساتذته(٣)، وخلّف أثرًا إيجابيًا في عدد كبير من تلاميذه(٤). ورغم مرور القرون لا تزال آثاره حيّة تضمن له البقاء والمحافظة على الأهمية في التراث العربي الإسلامي، وليس بالغريب، استنادًا إلى هذه الأهمية، أن يحرص المعاصرون، عربًا ومستشرقين، على تحقيق ما يملكون من مخطوطات كتبه ورسائله، وأن يستمروا في البحث عن مخطوطاته التي عرفوا عناوينها دون أن يتمكّنوا من العثور عليها(٥)، فضلًا عن الكتب التي ألّفوها عنه(٦)، والندوات والمؤتمرات التي عقدوها حوله(٧).

ولا شكّ في أنّ الجهود الطيّبة التي بذلها المحقّقون المعاصرون ساهمت في إحياء ابن دريد الأزديّ العُمانيّ، وفي تشجيع الباحثين على دراسة سيرته وجهوده الأدبيّة واللغويّة، ويكاد المرء يعتقد، أوّل وهلة، أنّ المقدّمات التي كتبها المحقّقون، والدّراسات التي ألّفها الباحثون أحاطت بجهود ابن دريد كلّها، ولم تترك شيئًا يمكن أن يقال في هذا المجال الموضوعيّ، بيد أنّ النّظرة الفاحصة إلى هذه المقدّمات والدّراسات تنفي هذا الاعتقاد وترسّخ مقولة مغايرة هي أنّنا لم نحظ بعدُ بدراسة علميّة منهجيّة بما قدّمه ابن دريد في حقلي الأدب واللّغة. وسأحاول، هنا، تحقيق هذه الدعوة قدر المستطاع في حديثي ما يوضّح الطّبيعة الفنيّة للإبداع الأدبيّ واللّغويّ عند ابن دريد، ومن يحدّد إسهامه في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. ويكفيني القول، في التّمهيد لهذا الحديث، إنّ المرء لا يحتاج إلى تدقيق ليكتشف الصّنفين الأدبيّين لابن دريد: صفة الشّاعر وصفة الرّاوي. فقد اشترك كتب التّراجم

إلى هاتين الصّفتين، وقرنتهما دائماً بصفة اللّغويّ على أنّها ثالثة الأثافي في شخصيّة ابن دريد. واللافت للنّظر أن يُهمل كثيرٌ من المعنيّين بابن دريد انطلاق الصّفات التّركيبيّة الثّلاث من بؤرة واحدة، وتعبيرها عن نزوع واحد في شخصيّته. ولهذا السّبب نرى تحليل شعر ابن دريد منفصلاً عندهم عن الرّواية واللّغة. وكأنّ شخصيّة ابن دريد تضمُّ ثلاثة جوانب معرفيّة متباعدة، ولا تضمّ تجلّيات لشخصيّة إبداعيّة واحدة لا تتجزّأ[٧]. وهذا بيان بالصّفات الثّلاث يُوضّح وجهة نظري:

أولاً: ابنُ دريد الشّاعر

الشّعر الذي نعرفه لابن دريد يقتصر على الأمرين الآتيين:

الأمر الأوّل: المقصورة. وهي أرجوزة طويلة ذات رويّ مقصور، اختُلف في عدد أبياتها وفي ترتيب هذه الأبيات[٨]. أوّلها، في الطّبعة الأمّ، البيتان الآتيان:

أمــا تــرى رأســيَ حــاكى لونُه
طُــرّةَ صبــحٍ تحت أذيــال الدُّجى
واشــتعل المُبيــضُّ في مُســوَدِّه
مثلَ اشتعال النّار في جزْل الغضى

فقد صرّح صاحب كشف الظّنون: (رأيتُ كثيراً من أهل الأدب قد صرفوا إلى مقصورة ابن دريد عنايتهم وهممهم؛ لسهولة ألفاظها، وسَلَس أعاريضها، واشتمالها على معظم المقصور، ولما ضُمِّنها من المثل السّائر، والخبر النّادر، والمواعظ الحسنة، والحِكم البالغة. وقد عارضه فيها جماعة من الشّعراء، فما شقّوا غباره، ولا لحقوا مضماره)[٩]. وما ذكره حاجي خليفة حقٌّ وصدقٌ، فقد شُرحت المقصورة وعُورضت وخُمّست وشُطّرت وأُعربت وتُرجمت[١٠]. وقيل إنّ تاريخ الأدب العربيّ لم يعرف غير قصيدتين حظيتا بمثل هذا الاهتمام، هما مقصورة ابن دريد والبردة للبوصيريّ.

الأمر الثّاني: ديوان ابن دريد. ذكر القِفطيّ في إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة أنّ هناك ديوانَ شعرٍ لابن دريد في خمسة أجزاء[١١]، ولكنّ هذا الدّيوان ضاع في جملة ما ضاع من تراثنا العربيّ. وما عُرف في أيّامنا بديوان ابن دريد إنّما هو جمعٌ للقصائد والمقطوعات والأبيات التي ذكرتها كتبُ الأدب، ثمّ جمعها استخراجها من مظانّها وترتيبها السيّد محمّد بدر الدّين العلويّ عام ١٩٤٦[١٢]. وقد ضمّ هذا الدّيوان تسعاً وستّين قصيدة ومقطوعة لابن دريد، سمّاها العلويّ ديوان ابن دريد، ورتّبها فيه بحسب رويّها ابتداءً بالهمزة وانتهاءً بالياء، وختمه بالمرثيّة وبثلاث مقطوعات عن الأعشاب والبلاغيّة. ثمّ أعاد عمر بن سالم عام ١٩٧٣ ترتيب القصائد والمقطوعات بحسب موضوعاتها، ترتيبَ الصّنائع بحسب رويّه، ولكنّه خالف منهجه مرّتين: مرّة في موضوع شعر الفصيحة، إذ رتّب قصائده بحسب القوافي، ومرّة في موضوع الشّعر التّعليميّ إذ أدرج المقصورة فيه. وعموماً فإنّ الدّيوان الذي صنعه عمر بن سالم ضمّ الشّعر الذي جمعه العلويّ، إضافة إلى القصيدة المثلّثة، ومقطوعة من أربعة أبيات، عثر عليهما ابن سالم، وأضافهما إلى الدّيوان الذي صنعه.

المقصورة والدّيوان هما الشّيئان الباقيان من شعر ابن دريد. واللافت للنّظر أن يكون هناك إجماع على أنّ المقصورة أهمّ إنجاز شعريّ لابن دريد، وأن تليها في الأهميّة ثلاث قصائد من الدّيوان، هي المرثيّة والمثلّثة والهمزيّة. وقد

الإجماع صحيح دقيق في رأيي وإن لم يُقدّم أحدٌ تعليلاً مقنعاً له. فقد لقيتْ أحداثها بالمقصورة اهتماماً كبيراً، حتّى في معارضتها وشرحها والعناية بها وتخميسها وتسبيطها. وامتدّ الاهتمام بالمقصورة إلى المعاصرين فحقّقوها، كما فعل السيّد مصطفى السّنوسيّ وأحمد درويش. بل إنّ أحمد عبد الغفور العطّار خصّها بكتاب مستقلّ، كما خصّها مؤتمر ابن دريد الأزديّ الذي عقدته جامعة آل البيت الأردنيّة وسفارة سلطنة عُمان في الأردن بمحور خاصّ. ولاشكّ في أنّ اهتمام القدامى والمحدثين بالمقصورة أبرز سؤالاً محدّداً: ما سببُ شهرة هذه القصيدة المقصورة؟ والواضح بالنّسبة إليّ أنّ محاولات الباحثين الإجابة عن السّؤال السّابق جيدة صحيحة مقبولة ولكنّها غير مقنعة. فقد حلّل السّنوسيّ، وهو من أبرز المعنيين في تراث ابن دريد، المقصورة تحليلاً جيداً[١٣] فلاحظ أنّها معرض لأغراض الشّعر العربيّ كلّها ما عدا الرّثاء والهجاء. ثمّ راح يعرض هذه الأغراض غرضاً غرضاً، من الوصف والفخر والمدح إلى التّأسّي ببعض الحوادث والشّخصيّات التّاريخيّة، فضلاً عن الخمرة والرّحلة. ونصّ على أنّ (التّعليم) أهمُّ هذه الأغراض، فالمقصورة في رأيه (من الشّعر التّعليميّ الذي يهدف إلى تعليم اللّغة والمعارف والمعلومات التّاريخيّة مع الحضّ على التّحلّي بالأخلاق الحسنة، والتّمسّك بالمثل العليا في إطار من الحكمة الرّفيعة والأمثال السّائرة)[١٤]. وقد دعاه تذوّقه التّعليم إلى أنّ ابن دريد اهتمّ بالأغراض الشّعريّة التي وصفها بـ(الإضافيّة) اهتمامه الفائق بالغرض الأصليّ منها وهو مدح بني ميكال، دون أن يُعلّل هذه الملاحظة. ملخّصه بصورة عامّة إلى ثلاث خصائص فنّيّة فيها هي وحدة الوزن والقافية وتدفّق العاطفة.

وقد حلّل أحمد درويش المقصورة أيضاً، وقدّم قراءة جديدة لها[١٥] تقوم على تذوّق فنّيّ تحيط به بالسّؤال المحوريّ الآتي: ما الذي أغرى الأجيال بهذه القصيدة؟ ثمّ شكّ في أن يكون الهدف التّعليميّ سبباً رئيساً في هذه الشّهرة، وفي أن يكون ذوقها المقصور سبباً مقبولاً، لأنّ الغرض الموسيقيّ فيه خافت قياساً إلى غيره. وانتهى إلى تعليل ذي بال، هو أنّ البناء الفنّيّ الدّاخليّ لها وتماسك أجزائها، واتّساع رقعتها قد تكون السّبب الرّئيس في الإعجاب بها[١٦]. وعزّز تعليله بأمرين: دوران المقصورة حول محور واحد هو شخصيّة الشّاعر، وجودة صورها.

وعلى الرّغم من أنّ تعليل السّنوسيّ ودرويش للمقصورة جيّد سليم، فإنّ الإضافة إليه ممكنة. ذلك أنّ ابن دريد في رأيي مبدع أصيل، والمبدع الأصيل، كما يقال، خاتم يمسّ الإبداع، يتحسّس مفاتيحه الشّافية ويتصرّف في الوقت نفسه. وأظنّ أنّ أبا الطّيّب اللّغويّ وضع يده على مكمن الإبداع عند ابن دريد حين قال: (ما ازدحم العلم والشّعر في صدر أحد ازدحامهما في صدر خلف الأحمر وابن دريد)[١٧]. فإذا أحسنّا تفسير (الازدحام) بالنّسبة إلى الشّعر قلنا إنّ ابن دريد شاعر مطبوع وليس شاعر صنعة، بحسب مصطلحات النّقد العربيّ القديم، يصدر الشّعر عنه عفو الخاطر في مواقف الحياة المختلفة. وقد دلّت سيرته على عدد غير قليل من مواقف ارتجال الشّعر، ودلّت أيضاً على أنّه انصرف طوال حياته إلى الإبداع وحده، لم يتكسّب بشعره، ولم يهج منافسيه. وليس من الثّابت أنّه تزوّج أو شُغل بزوجة أو ولد، ولم يُعرف عنه الزّهد بل عُرف عنه شيء من الإقبال على الحياة وملذّاته.

الحمراء فضلاً عن الجود بما يملك، والوفاء لأصدقائه وأصحابه، وتقديره العلم والعلماء. وكان ابن دريد هذا، في الحياة وراء إبداعه ليس غير، بعيداً بقدر ما لا آخرين بما يتبعه هذا الإبداع. لم يشغل نفسه بالانتماء إلى حزب أو طائفة أو سلطة، بل حرص كالمتنبي دائماً على حرّيته. وكان إلى ذلك كلّه يمتلك ذاكرة وقّادة، بالغ كثيرون في تقدير أبعادها وقدراتها، فقالوا إنّه حفظ ديوان الحارث بن حِلِّزة اليشكريّ في ساعة أو بعض ساعة، وإنّه أملى معجمه (جمهرة اللّغة) على تلميذه أبي العبّاس إسماعيل بن عبد الله الميكالي وعلى غيره من ذاكرته غير مرّة. فإذا أسقطنا المبالغات ثبت لدينا ما ثبت لدى معاصري ابن دريد من قدرته الجيّدة على الحفظ، وخصوصاً حفظ الشّعر. وهذا الحفظ سيكون عاملاً رئيساً في الرّواية عنده، كما سأشير لاحقاً. وهو بالنّسبة إلى الإبداع الشّعريّ، وصحبة والد أسهم في نضج ابن دريد ونشأته، يرسّخ الممدوح الأساسيّ في شخصيّته، ذلك الممدوح الذي أفضّل أن أسمّيه: النّزوع إلى التّمجيد.

أعتقد أنّ إعجاب القدامى والمعاصرين بالمقصورة وغير المقصورة من شعر ابن دريد يمكن تفسيره بعامل الجِدّة الذي حرص عليه ابن دريد، بحيث تبدو الأمور المصيريّة والشّكليّة أشياء مهمّة تسهم في تجسيد هذا النّزوع. ولكنّها لا تلغي معنًى صحيحاً أنّ ابن دريد أبدع المقصورة في خراسان، وهو يعيش في كنف أبي ميكال[١٩] يتقلّد ديوان الإنشاء، ويأتيه مال وافر لا يحفظ منه بشيء[٢٠]. ولكنّ الصّحيح أيضاً أنّه لم يقل المقصورة ليمدح بها أبي ميكال، إذ لم يُعرَف عنه التّكسّب بشعره، فضلاً عن أنّ علاقته بأبي ميكال الأب ليست علاقة حاكم بمحكوم، بل هي علاقة ودّ قديمة، روت كتب الأدب قصصها. وعلى ما نتج عن هذه القصّة من وفاء بين الشّاعر بكّي الأئمة والحاكم الذي يعرف عمّة جمع الشّاعر وكرمه وعلمه وقدرته على تعليم ابنه إسماعيل. ولعلّ الأبيات الخمسة عشر التي دارت حول ابني ميكال في المقصورة يمكن تفسيرها بسهولة على أنّها مديح لهما، كما يمكن تفسيرها على أنّها تقدير من ابن دريد لهما وهو يقوّم مراحل حياته في المقصورة، كما سأشير بعدُ.

لقد أبدع ابن دريد المقصورة وهو في الخامسة والثمانين من عمره، بعد أن خبر الدّنيا، وعاش فيها على وجهه حرّاً لا يوقفه قيد، يقرأ ويروي ويعلّم ويلاحظ أحوال العباد والحكّام. ومن ثمّ كانت المقصورة معرضاً متخيَّلاً لحياته وتجربته فيها، بدءاً بما انتهى إليه، بدءاً بحاضره وقد غزا الشّيب رأسه، ثمّ راح ينتقل حيث شاء له الخيال أو الخاطر متنقّلاً، من الخيل والسّيف والإبل إلى الفخر بالنّفس الأبيّة. ومن أثر ابني ميكال في حياته إلى ما كان عليه من حبّ الحياة. كلّ هذه التّفصيلات المتخيَّلة مقدَّمة في صور بديعة، وألفاظ واضحة، وتراكيب سلسة. ومن يقرأ المقصورة يعرف دقّة أحمد درويش في إشارته إلى أنّ الحركة (هي السّمة الأساسيّة التي سادت كلّ شخوص القصيدة)[٢١]، ويدرك ما قاله عن الصّور الجيّدة المبتكرة فيها: تلك الصّور الممتعة التي ردّدها النّاس ألف عام[٢٢]. وكان دوران المقصورة حول محور واحد هو تجربة ابن دريد، واعتمادها الفنّيّ على الصّور، وهي عماد الشّعر قديماً وحديثاً، سببان من أسباب إعجاب الأدباء واللّغويّين والقرّاء بالمقصورة، وسرّان من أسرارها الفنّيّة، ودليلان على نزوع صاحبها

إلى التجديد، ولكنهما ليسا السببين الوحيدين لتجديده، إذ إن هناك القدرة الفنية على الارتماء بالرويّ المقصور، وهو ذو طعم موسيقي خاص، إلى أعلى إمكاناته الموسيقية ليصبح خير معين لبحر الرجز في تدفقه وملاءمته في المقصورة. ويخيل إليّ أن نزوع ابن دريد إلى التجديد هو الذي جعله ينتقي رويًّا مقصورًا تجنبه الشعراء لخفوت موسيقاه؛ ليقدم بوساطته شعرًا رائقًا مؤثرًا. ولم يكتف ابن دريد بذلك، بل استعمل الألفاظ المقصورة في غير الرويّ في صدر البيت وعجزه؛ ليزيد إمكانات الرجز الموسيقية، فقد لجأ إلى (المزدوج)[٢١]، وهو تقفية صدر البيت وعجزه بالرويّ المقصور، ثم زاد على المزدوج كلمة مقصورة في حشو البيت، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت ثلاثة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

يرسبن في بحر الدجى وبالضحى

يطفون في الآل إذا الآل طفا

أورد ثلاثة ألفاظ مقصورة في الحشو فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت مع الرويّ أربعة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

قد سمها الليلي بزيد عاليًا

فأو العلا فيما وفى ولا وفا

وقد يزيد عدد الألفاظ المقصورة في البيت، فيجعلها خمسة، كما في البيت الآتي:

تقسو المسايا ما تشعبت أمره

ترضى الذي يرضى وتأبى ما أبى

على أن ابن دريد الذي عرف أن معاصريه يستهينون ببحر الرجز، حتى إنهم سموه (حمار الشعراء)، وأنهم ينفرون من الرويّ المقصور، حتى إنهم سموه وكانوا يستثقلونه من رويّ قصائدهم، رغب في أن يتحداهم جميعًا بقصيدة طويلة على بحر الرجز ذات رويّ مقصور، وموسيقية عذبة خلابة ماتعة، فضلاً عن تلاحم أجزائها، وجمال صورها، وسهولة ألفاظها. والمعروف أن ابن دريد نجح في أن يفوز بإعجاب معاصريه، ومن تلاهم أيضًا، فراحوا يشرحون المقصورة ويحبونها ويعارضونها؛ لما رأوا فيها من خصائص فنية لم يعهدوها في القصائد الطويلة، من ذلك التألق في التعبير عن التجربة الشخصية للشاعر، وهو تألق لم يعرفوه في شعرهم الذاتي، ومن رحلة خيالية في الصحراء ومجالس الشراب لم يطرقها شعراؤهم. فقد يكون إعجابهم بالمقصورة هو الذي سبب الاختلاف في عدد أبياتها، وفي ترتيب هذه الأبيات، فابن دريد لم يكن يهتم بتدوين شعره في القالب الأعم، وتلاميذه والرواة الذين سمعوا المقصورة كانوا يحفظونها ويروونها بحسب ما احتفظت ذاكرتهم بها، وهي ذاكرة بشرية متباينة في قوتها وضعفها، فضلاً عن اختلاف أمكنة رواية المقصورة وأزمنتها.

ثم إنني أعتقد أن استعمال ابن دريد في المقصورة تلك الكلمات المقصورة في اللغة العربية، قد يكون له أثر في إعجاب فئة من اللغويين والنحويين بالمقصورة، ولكن إعجاب هذه الفئة لا يمثل إعجاب الفئات الأخرى بها للسبب نفسه، وليس من المفيد أيضًا أن نصف مقصورة ابن دريد بأنها مقصورة تعليمية استنادًا إلى استعماله فيها عددًا كبيرًا من الكلمات المقصورة، وما أراه أن أحدًا أفاد من هذه المقصورة في تحقيق أي غرض تعليمي! ويرتبط بذلك أمر آخر، هو أن لجوء ابن دريد إلى فن المقصورة ليس سببًا من أسباب إعجاب الناس بها؛ لأن المقصورات عُرفت قبل ابن دريد، ومن ثم

لم يكن مقصورة ابن دريد ابتداعاً لفنٍّ جديد يمر لأنّ من بعدّه. فقد يكون الإعجاب بالمقصورة نابعاً من سبب آخر هو انفراق ابن دريد التّقاليد الأدبيّة السّائدة في عصره، في القرنين الثّالث والرّابع فضلاً عن استعماله الرّجز والألفاظ المقصورة وتعبيره التّشبيهيّ عن تجربته الشّخصيّة. وصوره البديعة. وألفاظه السّلسة الواضحة. وتراكيبه المتّآلفة. وتأليفه البديع الذي يشدّ المتلقّي والشّاعر معاً في كلّ عصر ومصر

وقد لاحظتُ أنّ العاملَيْن اللذين صنعا الإعجاب بمقصورة ابن دريد لم يتوافرا معاً في قصائد الدّيوان. ولكنّ واحداً منهما هو التّجديد. أو الشّروع إليه. توافر في ثلاث قصائد حظيت بنصيب من الشّهرة. هي القصائد المعروفة بالمربّعة والمثلّثة والهمزيّة

أمّا القصيدة المربّعة المعروفة بالمربّعة الدّريديّة[٢٣] فهي قصيدة في مئة عشر ومائة بيت في سبع وعشرين مقطوعة، في كلّ مقطوعة أربعة أبيات. وقد رُتّبت المقطوعات في هذه القصيدة بحسب رويّها. ابتداءً بالهمزة، وانتهاءً بالياء، مع تقديم الواو على الهاء، وتخصيص مقطوعة للام ألف (بل واستياقي شقيتما نهلا).

أوّل مقطوعة في المربّعة هي

أيقنتَ لي سقماً بمزحِ غيرتي
مَنْ ذا يلذُّ مع السّقام لقاء

أشمتَّ بي الأعداءَ حين هجرتني
حاشاكَ مما يُشمتُ الأعداءَ

أكمدتني حتّى ظننتُ بأنّني
سيصيرُ عمري ما حييتُ بكاءَ

أُخفي وأُعلن باضطراري أنّني
لا أستطيعُ لما أُجِنُّ خفاءَ

تشير المقطوعة السّابقة. والمقطوعات اللاحقة، في المربّعة. إلى ولوع ابن دريد بالتّجديد الشّعريّ. إذ إنّه التزم رويّ الهمزة في الأبيات الأربعة. ولكنّه بدأ كلّ بيت من الأبيات الأربعة بالهمزة أيضاً. وظلّ الأمر نفسه في المقطوعات اللاحقة. فرويّ المقطوعة الثّانية هو الباء، وقد بدأت أوّل كلّ كلمة من كلمات الأبيات الأربعة بالباء أيضاً

بقلبيَ لذعٌ من هواكِ مُبرِّحٌ
نعم دام ذاك اللذعُ ما عشتُ لقلبي

ولم يكتفِ ابن دريد بهذا التّجديد في القوافي الشّعريّة بل راح ينوّع البحور الشّعريّة. بحيث ينظم المقطوعة على بحر ما، ثمّ ينتقل في المقطوعة التالية إلى بحر آخر رغبة منه في تنويع موسيقى المربّعة. فقد نظم المقطوعة الأولى (أيقنتَ لي سقماً بمزاح غيرتي) على الكامل. ثمّ انتقل في المقطوعة الثّانية (بقلبيَ لذعٌ من هواكِ مُبرِّحُ) إلى الطّويل، واستمرّ على هذا النّحو من تنويع للبحور في المقطوعات اللاحقة. بيد أنّ التّنويع عند ابن دريد، وهو شكل من أشكال التّجديد عنده، لم يكن شاملاً البحور الشّعريّة كلّها، بل اقتصر على سبعة بحور ليس غير. أكثرها استخداماً الخفيف (ثماني مقطوعات)، فالطّويل (سبع مقطوعات)، فالكامل (ست مقطوعات). وأقلّها استخداماً الرّجز الذي لجأ إليه في مقطوعة واحدة بعد أن كان أثيراً لديه في المقصورة. أمّا المتقارب فقد لجأ إليه في ثلاث مقطوعات، ولجأ إلى الوافر في مقطوعتين. ... يغني السّؤال عن الحاجة إلى دراسة سائر قصائد

الدّيوان لعلّ فيها تفسير الملاءمة بين ابن دريد وبعض بحور الشّعر. والملاحظ للشّاعر في نزوع ابن دريد إلى التّجديد في المربّعة اكتفاؤه بموضوع الغزل في مقطوعاتها كلّها، وتخصيصه كلّ مقطوعة لفكرة فرعيّة من أفكار هذا الموضوع، ومن ثمّ أصبحت المربّعة معرضاً خصباً للأنّات الغزليّة التي حملت مضمون المربّعة يواكب شكلها الجديد، وهو شكل مغاير لشكل (المربّع)[19] المعروف في الشّعر العربيّ باعتماده أربعة أشطر ليس غير على رويّ واحد في كلّ مقطوعة، فضلاً عمّا ينمّ عليه هذا الشّكل الدُّريديّ من اتجاه جديد إلى نظم قصيدة في موضوع واحد، رغبة من ابن دريد في اختراق الثّقافة الشّعريّة السّائدة في زمنه؛ تلك الثّقافة التي حرصت على تعدُّد الموضوعات في القصيدة الواحدة. وهذا الاختراق لا يقتصر على المربّعة، بل نراه واضحاً في المثلّثة التي سنشير إليها، وفي اللاميّة[20] وهي قصيدة بسيطة في ثمانية وعشرين بيتاً دارت كلّها حول موضوع واحد، هو نقد أخلاق النّاس في الواقع العربيّ:

وإنْ صاحَبَ الغلمانَ قالوا: لريبةٍ

وإنْ أجملوا في اللفظ قالوا: متيّمٌ

وإنْ هَوِيَ النّسوانَ سمّوه فاجراً

وإنْ عفّ قالوا: ذاك خُنثى ومائقٌ

وإنْ شحّ قالوا: ليس فيه حميّةٌ

وذلك رياءٌ أنتجته المحاذقُ

وقد عزّز ابن دريد تجديده الشّعريّ بقصيدة مضربة[21] في ستّة وخمسين بيتاً من مجزوء الكامل حرص في عروض كلّ بيت منها على ذكر كلمة مقصورة تمدّ في ضرب البيت: هوى/ هواء، الثّرى/ الثّراء، الرّجا/ الرّجاء.

ولعلّ الاسم الممدود في ضرب البيت هو الذي دفع ابن دريد إلى استعمال مجزوء الكامل ذي الضّرب المذيّل (متفاعلانْ) رقّة الهواء/ ولي بالثّراء.

وقد عُرفت هذه القصيدة بالمقصور والممدود وحظيت بإعجاب الأدباء، فسمّوها المقصورة الصّغرى. كما عزّز ابن دريد تجديده الشّعريّ بقصيدته المثلّثة التي عثر عليها عمر بن سالم، ثمّ أدرجها في ديوان ابن دريد[22]، وهي قصيدة على بحر الرّجز ذات موضوع واحد، مؤلّفة من ثلاثة وثلاثين مقطعاً في كلّ مقطع ثلاثة أشطر ينتهي كلّ منها بالرّويّ نفسه:

ما لكَ إلّا ما ملكتَ مُلكُهُ

لا تحمدنّ المرءَ ما لم تَبْلُهُ

والمرءُ كالصّورة لولا فعلُهُ

وقد نقل أحمد درويش عن العروضيّ العربيّ المعروف الدّكتور [illegible] قوله: أليس سؤالاً محدّداً هو: هل ثمّة [illegible] يمكن أن تُسمّى بالمثلّثات؟ وأجاب عن هذا السّؤال بمثلّثة ابن دريد الفنيّة بمقدمتها وموسيقاها[23].

نخلص من الحديث السّابق إلى أنّ أبرز ما خلّفه ابن دريد في الشّعر هو المقصورة والمربّعة والمثلّثة والمضربة، وهي قصائد تشترك في تجسيد نزوع ابن دريد إلى التّجديد، وقد تنوّع هذا التّجديد وتعدّدت أشكاله الشّعريّة، كالحرص على تصوير التّجربة الشّخصيّة تصويراً يمزج الواقع بالخيال، والموسيقى بالصّور، فضلاً عن تعدّد الصّور، وسهولة الألفاظ، والاهتمام بابتداع المثلّثات والمربّعات.

ثانياً: ابن دريد راوية

عُرف ابن دريد بأنّه راوية للأشعار والأخبار

ونقّفه فقد (روى كتباً كاملة، كالنّشاب[29] وطبقات الشّعراء[30]، ومعاني الشّعر[31] والقصيدة اليتيمة[32])[33] ومسائلات الأشراف[34]، وغير ذلك من الكتب والرّسائل التي سمعها من أساتذته. وهذا النّوع من الرّواية يُصنّف في باب وفاء ابن دريد لمن تلقّى العلم عنهم تلقّياً مباشراً كالأشنانداني، أو غير مباشر كالأصمعيّ الذي روى ابن دريد كتابه فحولة الشّعراء عن أستاذه أبي حاتم السّجستانيّ. وإذا كان هناك شيء آخر في الكتب التي رواها ابن دريد غير الوفاء والأمانة في النّقل، فهو محافظته على كتب كان مصيرها الضّياع لولا روايته لها. وهذا عمل جليل، أسهم ابن دريد بوساطته في إحياء تراث أساتذته، كما حافظ تلاميذه، بعد ذلك، على تراثه حين نهضوا بعبء رواية كتبه. وكأنّ ابن دريد بهذا العمل يُجسّد قيمة كبرى في التّراث العربيّ، هي تقدير العلم واحترام العلماء، ويُعبّر في الوقت نفسه عن أنّه حلقة من حلقات نقل العلم إلى الأجيال اللاحقة، وهي حلقة دالّة على أسلوب من أساليب انتقال الثّقافة العربيّة وانتشارها والمحافظة عليها آنذاك.

ومن الواضح بعد ذلك أنّ الكثرة الكاثرة من الكتب التي رواها ابن دريد تدور حول الشّعر والشّعراء. ولعلّها من هذا الجانب دليل على ولوعه بتتبّع الشّعر العربيّ ورغبته في حفظه، نتيجة موهبته وبراعته الشّعريّة. ومع ذلك ليس غير أنّ الجدّة عند ابن دريد قد تمثّلت في روايته الأخبار والأحاديث. وقد درس أحمد درويش أحاديث ابن دريد التي قيل إنّها أربعون حديثاً جمعها تلميذه أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، ولاحظ فيها أمرين مهمّين: أوّلهما أنّها كانت جزءاً من الرّواية الأدبيّة عند ابن دريد[35]، وثانيهما أنّها كانت بداية فنّ المقامة في الأدب العربيّ[36]، تلك البداية التي طوّرها بعد ذلك بديع الزّمان الهمذانيّ حين أبدع مقاماته المعروفة. وقد نصّ أحمد درويش على أنّ الفضل في تحديد الصّلة بين أحاديث ابن دريد ومقامات الهمذانيّ يرجع إلى الدكتور زكي مبارك[37]، بيد أنّ هذه الصّلة لم تكن كاملة؛ لأنّ أحاديث ابن دريد مثقلة بأسلوب الرّواية. ومن تقاليد هذا الأسلوب العنعنة التي تؤكّد صدق الرّاوي فيما يرويه من أخبار وحكايات. وقد عمد ابن دريد إلى هذه العنعنة، ولكنّ لجوءه إليها اقترن بملاحظة محدّدة، هي أنّه لم يحرص على العنعنة كثيراً حين تكون مادّة ما يرويه من ابتداعه وتخيّله وليس لها أصل واقعيّ، أو حين يكون لمحتوى الأخبار أصل واقعيّ. ولكنّ ابن دريد اختار روايته لمضمونه الحكائيّ. ذلك أنّ هذين النّوعين من الرّواية يتّصلان بنزوع ابن دريد إلى القصّ، كما فعل حين روى حكاية أبي الأسود الدّؤليّ والأعرابيّ[38]، وحكاية مسلمة بن عبد الملك مع الرّجل طالب الحاجة[39]، وغيرهما. فهذه الحكايات التي أملاها ابن دريد على تلاميذه، أو حدّثهم بها فكتبوها عنه في أمالٍ من سبعة أجزاء، ضاع أكثرها وبقيت مختارات منها، حفظها أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، وشرحها السيّد مصطفى السنوسي. فلا تزال في حاجة إلى دراسة تحدّد العناصر الأدبيّة التي عُني بها ابن دريد في أثناء روايته الأخبار، وتمييز المبتدع منها من المنقول. ويمكن أن نُضيف، استناداً إلى التّمييز السّابق بين مرويات ابن دريد المبتدعة والمنقولة ذات الطّابع القصصيّ، الأخبار التي جمعها ابن دريد في كتابه (المجتنى) ضمن اتّجاه آخر في رواية الكلام، لا علاقة له بالقصّ والابتداع. فابن دريد

في هذا الاتجاه حريص جدًّا على الصنعة لذاتها ثم فعل في روايته ما قاله مروان بن الحكم لعبيش بن دلجة التميمي وما أورده من كلام أبي بكر محمد بن

على أنّ الرّواية عند ابن دريد تبقى، في غالب الأعمّ، غير معنيّة بالتحقّق من صحّة السّند أو التدقيق فيه بحسب ما سُمّي في عالم الرّواية اللغويّة والنّحويّة بالضّوابط السلوكيّة للرّواية لسببين، أوّلهما أنّ ابن دريد كان يروي بعض النّصوص الأدبيّة التي ابتدعها بنفسه، وعمد بأسلوب السّند ليجعل معاصريه يتبنّونها، ويتعاطون معها على أنّها حدثت في الماضي، وأنّه لم يكن غير راوٍ لها. والثانية: أنّ ابن دريد كان حين يروي أخبارًا حقيقيّة ينتقي منها ما قرب من القصّ والحكاية، وما فيه متعة أدبيّة يمارسها في المتعلّمين من تلاميذه. ويبدو العبث في السّند، في هذا النّوع من رواية الأخبار، واضحًا وإن لم يكن صارمًا؛ لأنّ القدر الضّئيل من السّند يحقّق الغاية الأدبيّة لابن دريد، وهي التّنصّل من مسؤوليّة السّرد. ذلك التّنصّل الذي نضج بعد ذلك في صيغة الحكائيّة العربيّة التي قدّمها كتاب ألف ليلة وليلة: صيغة: كان يا ما كان، في قديم الزّمان، وسالف العصر والأوان. ويبدو أنّ بعض معاصري ابن دريد لم يدرك هدفه وغايته، فاتّهمه بضعف الرّواية لضعف السّند في بعض مرويّاته. ولو دقّق هؤلاء في مرويات ابن دريد لاكتشفوا أنّه راوٍ أديبٌ، يسعى إلى ترسيخ اتّجاه جديد في فنّ الرّواية ينصرف أنداده إلى العناية بالشّؤون النّحويّة واللغويّة وحدها

ثالثًا: ابن دريد اللغوي

أعتقد أنّ خروج ابن دريد إلى التّجديد واضح جدًّا في عمله اللغويّ، ولكنّ بعض معاصريه لم يقدّر ذلك، ولم يُنعم النّظر في مؤلّفاته اللغويّة، فراح يكيل له التّهم، ويصفه بما يحطّ من مكانته اللغويّة. ذلك أنّ ابن دريد رغب في أن يعرّف تلاميذه اللغة (عن طريق آثارها الأدبيّة) فكتب لهم (المجتنى)، وحرص فيه على تقديم (فنون شتّى من الأخبار والألفاظ والأشعار والمعاني والحكم والأحاديث)، بأسلوب يتّسم بالإيجاز والدّقّة والوضوح، بادئًا بتوضيح العبارات النّبويّة التي أصبحت علمًا في الحقل البلاغيّ، كقول النّبيّ محمّد صلى الله عليه وسلّم: «مات حتف أنفه»، «حمي الوطيس»، «لا يُلسع المؤمن من جُحرٍ مرّتين»، منهيًا هذا الكتاب المشتهر بمستحبّات من سجع الأعراب في فنون شتّى. والواضح أنّ هدف ابن دريد من تأليف كتاب (المجتنى) لم يصل إلى بعض معاصريه فحكموا على الكتاب بأنّه رسالة أخبار وأشعار وطرائف، غافلين عن أسلوب ابن دريد في رواية هذه الأخبار، وهو أسلوب قائم على تقديم الآثار اللغويّة المعترف بفصاحتها وجمالها لتكون مثلًا أعلى بلاغيًّا يحتذيه القرّاء العرب. قُلْ مثل ذلك بالنّسبة إلى كتابي (صفة السّرج واللجام)، و(وصف المطر والسّحاب وما نعتته العرب الرّوّاد من البقاع)؛ فقد رغب ابن دريد في أن يكون هذان الكتابان رسالتين صغيرتين تمهّدان لصناعة معاجم المعاني التي تطرح الموضوع ثم تروح ترصد الألفاظ العربيّة المرتبطة به. وقد قيل في هذين الكتابين إنّ هناك آخرين سبقوا ابن دريد إلى التّأليف في معاجم المعاني، كأبي عبيدة معمر بن المثنّى، والأصمعيّ عبد الملك

بن قُرَيب، ويعقوب بن السِّكِّيت، صحيح لا ينكره إلّا جاحد، بيد أنّ هذا القول يُغفل إسهام ابن دريد في جمع الألفاظ العربيّة المرتبطة بموضوعين، هما: الخيل والطّبيعة، شغلا العربيّ الذي عاش في الصّحراء قروناً قبل أن تبلغ معاجم المعاني مرحلة النُّضج، فتضمّ إليها الألفاظ المذكورة في هذه الرّسائل، وتؤلَّف منها معاجم المعاني الكبيرة، كالمخصّص لابن سيده. كذلك الأمر بالنّسبة إلى كتاب الملاحن، فهو، في تقويم الدّارسين، كتاب ذو هدف تعليميّ لغويّ[38]. ولكنّ التّدقيق فيه يُبرز الجديد الذي يستتر وراء تعليم اللّغة. ذلك أنّ المراد باللّحن في هذا الكتاب هو الحيلة. وقد تنبعث هذه الحيلة من استعمال لفظ في القَسَم له معنيان: قريب غير مراد، وبعيد مراد، بحيث يذهب الظّنّ أوّل وهلة إلى المعنى القريب، ولكنّ المُقسِم ينجو من قَسَمه بإرادته المعنى البعيد، كقولك[39]: واللهِ ما رأيتُ فلاناً راكعاً ولا ساجداً ولا مصلّياً. فالسّامع يظنّ أنّ المُقسِم بالله يقصد أنّه لم يرَ فلاناً يركع ويسجد ويصلّي، أي أنّه لم يره يؤدّي فروض الصّلاة، بينما يقصد المُقسِم بالرّاكع: الشّخص العاثر الذي قد كبا على وجهه، وبالسّاجد: المدمن النّظر في الأرض، وبالمصلّي: الذي يجيء بعد السّابق من الخيل[40]. ومثل ذلك أيضاً قولك: واللهِ ما ضربتُ على فلان، وأنت تقصد أنّك لم تبنِ به قبراً[41]. هذه الحيلة العربيّة التي جعلت الإنسان يُقسم قَسَماً شكليّاً بلجوئه إلى التّورية، قديمة، أشار ابن دريد نفسه في مقدّمة الملاحن إلى معرفة العرب بها[42]، كما أشار إلى أنّه ألّف كتاب الملاحن (ليفزع إليه المجبَر المضطهد على اليمين، المكره عليها، فيعارض بما رسمناه، ويُضمر خلاف ما يُظهر ليسلم من عادية الظّالم، ويتخلّص من حيف الغاشم)[43]. وهذا يعني أنّ ابن دريد لم ينكر هدفه التّعليميّ، ولم يرغب في أن يتنصّل منه، بل أكّده، وبنى عليه هدفاً جديداً يخصّ اللّغة، هو البنية السّطحيّة والبنية العميقة كما قدّمهما تشومسكي في القرن العشرين، بعد قرون من تقديم التّورية العربيّة وابن دريد لهما. فقد عرفت التّورية العربيّة هاتين البنيتين قبل ابن دريد، وكان لابن دريد فضلُ إحيائهما بتأليفه كتاباً خاصّاً بهما، سمّاه (الملاحن)، أي: الفِطَن التي تُنجي المُقسِمَ بالله من الإثم؛ لأنّه لم يُقسم وإن بدا ظاهر كلامه كذلك.

أمّا معجم (جمهرة اللّغة) فالحديث عنه مرتبط بثلاثة أمور، لا تُنصف صاحبه، ولا تُقدّر قيمته الفكريّة، إذا أهملناها ونظرنا إلى جمهرة اللّغة بعيداً عنها. هذه الأمور الثّلاثة هي: الرّيادة في الصّناعة المعجميّة، والارتجال، والنّزوع إلى التّجديد.

أمّا الرّيادة فمفادها أنّ جمهرة اللّغة هو ثاني معجم لغويّ في تاريخ المعاجم العربيّة بعد معجم (العين) للخليل بن أحمد الفراهيديّ. ولكلّ ريادة إيجابيّات وسلبيّات. وقد نبعت إيجابيّات الجمهرة من تخلّص ابن دريد من النّظام الصّوتيّ الذي ابتدعه الخليل، ولجوئه إلى النّظام الألفبائيّ؛ لأنّه أكثر سهولة بالنّسبة إلى مستخدم المعجم، سواء أكان هذا المستخدم من الخاصّة أم من العامّة. وقد اعتمدت المعاجم العربيّة اللاحقة هذا النّظام الألفبائيّ، ورأت تطويره دون أن تنسى ابن دريد صاحب الفضل في ابتداعه. أمّا سلبيّات الجمهرة فقد نبعت من الرّيادة نفسها، فالصّناعة المعجميّة حديثة آنذاك، والاجتهاد فيها أمر بديهيّ. وقد اعتقد ابن دريد أنّ الرّجوع إلى الأبنية يعدّ حجّة

بكلمة العربيّة مفيد للباحث عن معنى لفظة من الألفاظ العربيّة. فاعتمد تقسيم المعجم إلى ستة أقسام هي: الثنائيّ والثلاثيّ والرّباعيّ والخماسيّ، ثمّ اللفيف[*] والنّوادر. ولم يكتف بذلك، بل راح يُقسّم المادّة اللغويّة، في كلّ بناء من هذه الأبنية، بتقديم تقليب الحروف: بنية الإحاطة بالمستعمل والمتروك فيها. ويُرتّب الألفاظ في أثناء التقليب ترتيباً ألفبائيّاً. وقد قاده ذلك إلى شيء غير قليل من تعقيد الجمهرة، وإلى قدر من تكرار الألفاظ، وإلى كثير من الخلل في الأصول. ومن ثمّ أصبحت طريقة البحث في الجمهرة أكثر عسراً من حيث ظنّ ابن دريد أنّه مال بها إلى السّهولة. ذلك أنّ اعتماد الأبنية أساساً في تقسيم المعجم جعل الترتيب الألفبائيّ تابعاً لهذه الأبنية، يتكرّر داخل كلّ بناء منه. وهذا الترتيب الخارجيّ[**] أكثر سهولة من الترتيب الداخليّ الذي اعتمده الفراهيديّ في معجم (العين)، فقد كان الفراهيديّ يبدأ بالحرف بحسب ترتيبه الصّوتيّ، فيذكر الأبنية كلّها فيه، ثمّ ينتقل إلى حرف آخر فيكرّر ذكر الأبنية كلّها فيه أيضاً. لكنّ ابن دريد نحا إلى عكس هذه الطّريقة الداخليّة حين اعتمد الأبنية أساساً، والتّرتيب الألفبائيّ تابعاً، فهو يذكر البناء ويورد الألفاظ داخله مرتّبة ترتيباً ألفبائيّاً (يذكر في: ب ض ر: ض ر ب/ ب ر ض/ ر ب ض). ولهذا السّبب لم تتكرّر الأبنية عند ابن دريد، بينما أبوابها تتكرّر عند الفراهيديّ. وعلى الرّغم من هذه السّهولة فإنّ الجمهرة بقيت معقّدة؛ لأنّ تجربة الفراهيديّ كانت نموذجيّة أمام ابن دريد، وقد اجتهد في مخالفتها وفي تيسير ما اعتقده صعباً فيها، ولكنّ النّجاح لم يكن حليفه في ذلك.

ثمّ الارتجال: فالمراد به لجوء ابن دريد إلى إملاء معجمه استناداً إلى مادّة محفوظة من اللغة ومقيّدة في ذاكرته، دون الرّجوع إلى الكتب في غير الهمزة واللفيف. وقد نُقل هذا الأمر عن تلميذ ابن دريد أبي إسماعيل بن عبد الله الميكالي، قال: (أملى عليّ أبو بكر الدُّريديّ كتاب الجمهرة من أوّله إلى آخره حفظاً، سنة ٢٩٧ هـ، فما رأيته استعان عليه بالنّظر في شيء من الكتب إلا في باب الهمزة واللفيف، فإنّه طالع له بعض الكتب)[٢٦]. ولاشكّ في أنّ الارتجال غير مفيد في الصّناعة المعجميّة، وإن عُدّ من دلالات المعرفة اللغويّة عند ابن دريد. ذلك أنّ ابن دريد ارتجل مادّة المعجم في عدّة مجالس، ولم يرتجلها في مجلس واحد. كما ارتجل المادّة نفسها في أزمنة عدّة[٢٧]، فاختلفت نُسخ المعجم. ذلك أنّ الزّمن لصيق بالنّسيان، فضلاً عن أنّ التذكّر غير ملائم لإحكام البناء. لذلك تكرّرت ألفاظ في المعجم غير مرّة، وذُكرت ألفاظ أخرى في غير أبنيتها، كما كثرت التّحريفات والمصحّفات[٢٨] والتّشبيهات، فتعدّدت الهنات والمآخذ. واضطرّ ابن دريد إلى الاعتذار عن ذلك مرّتين: مرّة في آخر الثّلاثيّ، ومرّة في آخر المعجم، فقال: (لأنّا أمليناه حفظاً، والشّذوذ مع الإملاء لا يُدفع)[٢٩].

ثمّ إنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد، وهو نزوع أصيل في مؤلّفاته كلّها، منح الجمهرة ميزة التّقدّم خطوات في الصّناعة المعجميّة، وقدّم في الوقت نفسه رؤى لغويّة لا يمكن تعميمها في أيّ معجم لغويّ. من ذلك اعتباره تاء التّأنيث حرفاً، فالبنية (الأرض الثّهلة الثّبّة) عنده رباعيّة، والواجب أن تكون ثلاثيّة (ث ب ب) والعمدة منها، وتوجب أن توضع مع الثّلاثيّ. وقد استند ابن دريد في ذلك إلى رأي لغويّ خاصّ به، هو عدّ تاء التّأنيث حرفاً من حروف الكلمة إذا لم يكن لها مذكّر من لفظها.

فإذا كان لها مذكّر من لفظها لمعها وعدّها علامة تأنيث ليس غير. قال: (التربة معروفة. وليس لها مذكّر، ولذلك أدخلناها في الرّباعيّ مع هاء التأنيث)[32] أمّا (التكرّة) وهي التي من الإبل فالتاء فيها علامة تأنيث؛ لأنّ مذكّرها (بَكر)[33]. وقد اختلط الأمر أحياناً، فوردت في المعجم ألفاظ تضمّ تاء التأنيث، ولكنّ ابن دريد لم يعتمد فيها رؤيته السابقة. فالقصّة ذُكرت مرّتين في (ق ص ص) على أنّ التاء خالية منها، وفي (ق ص هـ) على أنّ التاء حرف من حروفها. كذلك الأمر في (الشِّقّة) التي ذُكرت في (ش ق ق) وفي (ش ق هـ)[34]. وهذا ما أخذ على الجمهرة قدراً من الخلل في الأصول يمكن تسويغه بالرّغبة في التجديد، ولكنّه لا يسوغ في أيّ حديث عن الصّناعة المعجميّة.

على أنّ هناك لغويّين ونحويّين، كعبد القاهر الجرجانيّ وأبي سعيد السّيرافيّ وأبي عليّ الفارسيّ وابن جنّيّ، لم يراعوا الجوانب الثلاثة السابقة: الرّيادة والارتجال والتجديد، فرأوا في جمهرة ابن دريد عدداً من المآخذ والعيوب أبرزها ضعف المعرفة الصّرفيّة بأصول الألفاظ، والخلل في المنهج الذي اتّبعه ابن دريد في تصنيف الجمهرة، ورأيه في تاء التأنيث. والحقّ أنّ المآخذ التي أتى بها هؤلاء اللغويّون والنّحويّون صحيحة. ليس من المفيد تجاهلها أو إنكارها أو التقليل من أهمّيّتها ولكنّ الكثرة الكاثرة منها قابلة للتأويل إذا راعينا ريادة الجمهرة، وإملاء هذا المعجم ارتجالاً ونزوع ابن دريد الشّديد إلى التجديد والتأويل، كما هو معروف، مغاير لاتّهام ابن دريد بالجهل بالتصريف[35]. فالاجتهاد في تصنيف الجمهرة بحسب الأبنية يُعنى بالرّيادة، ويُناقض أثره الإيجابيّ أو السّلبيّ في بناء الجمهرة، ولا يُتّهم صاحبه بالبعد عن معرفة اللغة كما ذكر ابن جنّيّ في الخصائص حين قال: (وأمّا كتاب الجمهرة ففيه أيضاً من اضطراب التصنيف وفساد التصريف ما أعذر واضعه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر)[36]. ذلك أنّ متتبّعي زلّات ابن دريد لم يذكروا لغة غائبة اللغويّين كأبي عليّ القاليّ وأبي الطّيّب اللغويّ وأبي البركات الأنباريّ وأبي بكر الزّبيديّ، وابن دريد لتضلّعه من اللغة، وتحرّيه الدّقّة في الرّواية[37] كما أجمعوا مما لا خلاف حوله. كنقله الترتيب المعجميّ من الترتيب الصّوتيّ الذي ابتدعه الفراهيديّ في (العين) إلى الترتيب الألفبائيّ وكثرة محفوظه من اللغة، وتنبيهه على أهمّيّة تقليب حروف الكلمة في إحصاء المستعمل والمتروك في اللغة العربيّة وغير ذلك، دون أن يعني ذلك تبرئة ابن دريد من بعض الأغلاط الصّرفيّة، ومن تعثّر رؤيته اللغويّة لتاء التأنيث المربوطة، وعدم جدوى اجتهاده الخاصّ ببناء المعجم استناداً إلى الأبنية وتعقيده البناء المعجميّ بالتفريعات، وإيراده الأصل الواحد أحياناً في عدد من الأبنية حتى لا ننسى هذه المآخذ. ولعلّنا متّفقون في الوقت نفسه مع ما ذكره رمزي بعلبكيّ من أنّ (تعقيد المنهج عند ابن دريد دليل واضح على تفرّده وعدم التزامه التزاماً تامّاً بمنهج الخليل)[38]، أي أنّ التعقيد هو جانب من ابتداع ابن دريد في صناعة معاجم الألفاظ، والابتداع اجتهاد لا يقصر صاحبه عدمة الجنّة وإنّ أخفق اجتهاده في أن يكون مناسباً لأبناء عصره ولمن بعدهم إلى يوم الدّين.

وبعد، فإنّي أعتقد أنّ النزوع إلى التجديد هو مفتاح شخصيّة ابن دريد في شعره ونثره به الأخبار وعمله اللغويّ، ولا غرابة كبيرة من تعدّد

في تعريفات التي تحدّث فيها موهبته إذا لم يكن هذا المعجم دليلاً على الجهد الذي بذله في ثقافة معاصريه، وتعريبه التعديد المفيد الذي يتخطّى عصره إلى العصور اللاحقة، ولا أهمّيّة المعاجم نفسه إذا لاحظنا أنّ كلّ أعمال ابن دريد جديدة، فالمبدع ينجح حيناً، ويخفق أحياناً، ولكنّه يستمرُّ دائماً في الإبداع، بعيداً عن الناسخين والناقلين.

***

الإحالات:

1. وُلد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي العماني في البصرة عام ٢٢٣هـ، وتوفي في بغداد عام ٣٢١هـ، عن ثمانية وتسعين عاماً. انظر ترجمته في: المزهر للسيوطي ٢/٤٦٥، مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي/ص٨٤، طبقات النحويين واللغويين للزُّبيدي/ص١٨٣، إنباه الرواة للقفطي ٣/٩٢، خزانة الأدب للبغدادي ١/ ٤٩٠، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/١٩٥، طبقات الشافعية الكبرى لابن السُّبكي ٢/١٤٥، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ٢/٢٨٩، الفهرست لابن النديم/ص٦٧، معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٨/١٢٧، المحمدون من الشعراء (تح. رياض) ١/٢٤١، وفيات الأعيان لابن خلّكان ٤/٣٢٣، الوافي بالوفيات للصفدي ٢/٣٣٩، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٣/٢٤٠، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة/ص ٤٨/ ٨٩/ ٤٦٢/ ٦/ ١٠٦/ ٩٩٧، معجم المؤلفين لكحالة ٩/١٨٩، الأعلام للزركلي ٦/ ٣١٠، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢/١٢٢، أعلام العرب في العلوم والفنون لعبد الصاحب الدجيلي ١/١٥١، ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي للسويسي/ ص٢٣، ابن دريد رائد فن القصة العربية ... ص١١، مقدمة الجمهرة تح. السورتي، وتح. بعلبكي، مقدمات كتب ابن دريد المحققة التي سأشير إليها في الهوامش التالية.

2. الكتب المطبوعة المحقّقة لابن دريد هي:

- الملاحن: (تح. وليم رايت، ليدن ١٨٥٩/ وتح. هينرش تورپكه، هيدلبرج ١٨٨٢/ وتح. إبراهيم أطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٧/ وتح. عبد الإله نبهان، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٢)
- جمهرة اللغة (تح. محمد بن يوسف بن محمد السورتي وفريتس كرنكو، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٤-١٣٥١، أربعة أجزاء/ وتح. د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧)
- المجتنى (تح. وليم رايت، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٢/ وتح. هاشم الندوي، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩)
- ديوان ابن دريد (جمع محمد بدر الدين العلوي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦، ط٢/ وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي ... ٢/ وجمع عمر بن سالم، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٣)
- تخريج أمالي ابن دريد (تح. السيد مصطفى السنوسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت ١٩٨٤)
- الاشتقاق (تح. فستنفلد، جوتنجن، ألمانيا ١٨٥٤/ وتح. عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م، ط٢ دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩)
- وصف المطر والسحاب وما نعته العرب الرواد من البقاع (تح. وليم رايت ضمن مجموعة: جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح. عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٦٣)
- صفة السرج واللجام (تح. وليم رايت ضمن مجموعة جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح. د. ... مهدي محمد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٢)
- المقصورة (طُبعت عدة مرات: تح. هاوتسما ... وفي كوبنهاجن ١٨٢٨، وفي مطبعة الجوائب، القاهرة ... ١٣، وتح. أحمد عبد الغفور العطار ضمن

كتابه مقصورة ابن دريد بحث تاريخي أدبي مقارن (القاهرة ١٩٥٦)

الفوائد والأخبار (تح: إبراهيم صالح، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٥٧، ١٩٨٢ (ثم صدر التحقيق في كتاب عن مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م)

شرح المقصور والممدود (تح: ماجد الذهبي وصلاح الخيمي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢ هـ/١٩٨١ م)

- الملاحن والمجتنى (تح: د. خليل إبراهيم العطية، ١٩٧٩)

٣ أبرز أساتذة ابن دريد عمه الحسين بن دريد، وأبو الفضل الرياشي، وأبو عثمان الأشنانداني، وأبو العباس ثعلب، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، وأبو حاتم السجستاني. انظر قائمة بأسماء أساتذته في مقدمة تحقيق:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي ص ٢٦-٢٥)
- الملاحن (تح: بيهان، ص [illegible] وما بعدها)
- صفة السرج واللجام (تح: [illegible] ص ٩ و ١٠)
- تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ١١ و ٣٣)

٤ أبرز تلاميذ ابن دريد [illegible] علي القالي، وأبو الفرج الأصبهاني، وأبو الحسن الرماني، وأبو القاسم [illegible] بن بشر الآمدي، وأبو عبد الله ابن خالويه، وأبو سعيد السيرافي، وأبو عبد الله المرزباني، وغيرهم. انظر قائمة بأسماء تلاميذ ابن دريد في:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي ص ٢٦-٢٨)
- الملاحن (تح: بيهان، ص ١٤ وما بعدها)
- صفة السرج واللجام (تح: [illegible] ص ١٣ [illegible])
- تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢١، ٣)

٥ كتب ابن دريد التي ذكرتها كتب التراجم ولم يُعثر على مخطوطاتها هي: أدب الكاتب، الأمالي (لخّصها السيوطي في قطف الوريد)، تقويم اللسان، الخيل والسلاح، الخيل الكبير، الخيل الصغير، الغاب في القرآن، المجتنى في اللغة، الوشاح، المقتبس والمقتنى، ما سئل عنه لفظاً فأجاب عنه حفظاً، التوسّط، أسماء القبائل، الأنواء، السلاح، غريب القرآن، رواة العرب، الأشباز (الأشباه)، اللغات في القرآن، الاختيار، المقصورة.

٦ من الكتب التي أُلِّفت عن ابن دريد:

مقصورة ابن دريد بحث تاريخي أدبي مقارن، أحمد عبد الغفور العطار، القاهرة ١٩٥٦

- أبو بكر بن دريد الأديب، وتحقيق تعليق من أماليه، السيد مصطفى السنوسي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة ١٩٦٤

ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، السيد مصطفى السنوسي، مراجعات في التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت ١٩٨٤

- محمد بن دريد وكتابه الجمهرة، د. شرف الدين علي الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥

- الفكر الصوتي عند ابن دريد والكوفيين، د. خليل إبراهيم العطية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد

- ابن دريد [illegible] في الفصحى العربية، د. [illegible] محمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢

٧ [illegible] عن ابن دريد منها:

- ندوة ابن دريد الأزدي، فعاليات المنتدى الأدبي، سلطنة عمان ١٩٩٩

مؤتمر ابن دريد الأزدي، وحدة الدراسات العمانية في جامعة آل البيت بالتعاون مع السفارة العمانية بالأردن، عمّان ١١-٢٠٠٩/٥/١٤

٨ قيل إن عدد أبيات المقصورة ثلاثة وخمسون ومائتا بيت، كما قيل إن عدد أبياتها تسعة وعشرون ومائتا بيت. انظر: أحمد عبد الغفور العطار، مقصورة ابن دريد بحث تاريخي أدبي مقارن، ص ٣٩، و: السيد مصطفى السنوسي، ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ٥٥ (الهامش ٢).

٩ حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، ٢/ ١٨٠٨

١٠ انظر قائمة بشُرّاح المقصورة ومخمسيها ومسمطيها ومعربيها في كتاب السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي ص ٦[illegible] وما بعدها. وفي مقدمة: تخميس مقصورة ابن دريد الأزدي لمحقق الدين عبد الله بن عمر الأنصاري، تحقيق: عبد الصاحب

عمر الدسوقي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ودار الكتاب المصري، القاهرة، ص ١١ وما بعد

١١ علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٣م، ٣/ ٩٢

١٢ صدر ديوان ابن دريد الذي جمعه محمد بدر الدين العلوي في القاهرة عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٦، وأعادت طباعته وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي ٢٠٠٨. وأصدر عمر بن سالم طبعة من ديوان ابن دريد في تونس عام ١٩٧٣، وكانت هذه الطبعة جزءاً من أطروحته العلمية التي أُجيز فيها من جامعة باريس عام ١٩٦٥.

١٣ السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٤٤ وما بعد

١٤ المرجع السابق، ص ١٥٩

١٥ د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩٦ وما بعد

١٦ المرجع السابق، ص ٩٣ (بتصرف)

١٧ أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٨٤

١٨ ضبط الأب عبد الله بن محمد بن ميكال الحاكم كُور الأهواز خليفة المقتدر، والابن إسماعيل بن عبد الله، تلميذ ابن دريد

١٩ هناك نصٌّ على أن ابن دريد قدم بغداد من خراسان فقيراً، فحدّثته أنزله أحد أصحابه بجواره. انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٨/ ١٣٥، وإنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي ٣/ ٩٩

٢٠ د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩٦

٢١ المرجع السابق، ص ٩٣

٢٢ انظر تفصيلات الموضوع في: محمد محيي الدين مينو، معجم مصطلحات العروض، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، دبي ٢٠٠٨، ص ٩٨

٢٣ ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٤٩ وما بعد

٢٤ د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٦، وانظر أيضاً: محمد محيي الدين مينو، معجم مصطلحات العروض، ص ٦٣ و٦٩، و د. محمد قاسم: المرجع في علم العروض والقوافي، جروس برس، طرابلس، لبنان ٢٠٠٢، ص ١٦١

٢٥ ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٦١ وما بعد

٢٦ المصدر السابق، ص ٥١ وما بعد

٢٧ ديوان ابن دريد (صنعة ابن سالم)، ص ٢٥ - ٣٢

٢٨ د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٩

٢٩ نُشِر كتاب الشراب بتحقيق الدكتور عبد الله يوسف الغنيم في القاهرة عام ١٩٧٢

٣٠ نُشِر كتاب فحولة الشعراء للأصمعي بتحقيق توري في بيروت عام ١٩٧١

٣١ نُشِر كتاب معاني الشعر للأشنانداني في الرابطة الأدبية بدمشق عام ١٩٢٢، ثم نُشِر في بيروت، في دار الكتب العلمية عام ١٩٨٨

٣٢ نُشِرت المقصورة المهمة بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد في بيروت عام ١٩٧٠

٣٣ السيد مصطفى السنوسي: تعليق من أمالي ابن دريد، ص ٣٩ (بتصرف)

٣٤ رواه ابن هشام في سماعات الأشراف عن عمه الحسين بن دريد، انظر السنوسي، مقدمة وصف المخطوط والسماعات، ص ١٦

٣٥ د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ١٠٦

٣٦ المرجع السابق، ص ١١٠

٣٧ د. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص ٢١٨

٣٨ ابن دريد الأزدي: تعليق من أمالي ابن دريد، تحقيق مصطفى السنوسي، ص ١٥٨

٣٩ المصدر السابق، ص ١٥٩

٤٠ ابن دريد الأزدي: المجتنى، تحقيق شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط ٣، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، ص ٢٨

٤١ المصدر السابق، ص ١٥

٤٢ د. محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٣٤

٤٣. من القادحين بابن دريد: الدارقطني من المحدثين، ونفطويه وأبو منصور الأزهري من اللغويين.

٤٤. د. عبد الحميد الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦.

٤٥. ابن دريد الأزدي: المجتنى، ص ١ (بتصرف).

٤٦. المصدر السابق، ص ١، ٢.

٤٧. ابن دريد: صفة السرج واللجام، تحقيق: د. صالح مهدي محمد، ص ٣١، و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ٩١.

٤٨. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٢١، و: عبد الإله نبهان: مقدمة الملاحن، ص٢٢.

٤٩. ابن دريد، الملاحن (تح نبهان)، ص ١١١.

٥٠. المصدر السابق، ص ١١١، ١١٢.

٥١. المصدر السابق، ص ١٩٢.

٥٢. المصدر السابق، ص ٦٥.

٥٣. المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤.

٥٤. للفيف في الجمهرة لا علاقة له بالمصطلح الصرفي الدال على الكلمة التي تضم حرفي علة، بل المراد به في الجمهرة، عدد بعض الأبواب والأبواب الصغيرة، كباب النوادر، وباب ما تذكر العرب من الأشياء، وباب ما جاء على فعلة الجمع ولا واحد له. انظر الجمهرة ٣/١٢٣٢.

٥٥. انظر تفصيلاً علمياً دقيقاً لمادة الجمهرة في: د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي: تداخل الأصول في معجم الجمهرة، وأصل هذا التحقيق جزء من رسالة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية عام ١٤١٤، وعنوانها: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم العربي.

٥٦. مقدمة جمهرة اللغة (ط. السورتي)، ص ١١، و: كشف الظنون ٢/٥٠٦.

٥٧. ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن ابن دريد أملى (الجمهرة في فارس، ثم أملاها بالبصرة ثم ببغداد، من حفظه، ولذلك تختلف النُّسَخ). كشف الظنون ٦/٥٠٦.

٥٨. د. عبد الرزاق فراج الصاعدي: تداخل الأصول في معجم الجمهرة، ص ٢٣.

٥٩. ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة (ط. بعلبكي)، ٤/١٣٣٩.

٦٠. المصدر السابق (ط. بعلبكي)، ٢/١١٢٤.

٦١. انظر حول المثالين السابقين، وحول أمثلة أخرى كثيرة، ما ذكره الدكتور عبد الرزاق فراج الصاعدي، ص ٣٠.

٦٢. المرجع السابق، ص ٢٥.

٦٣. من ذلك وصف عبد القاهر الجرجاني تصريف ابن دريد بثلاثي ثهلان، و: بالغ طفر تصريف الصبيان.

٦٤. ابن جني: الخصائص ٣/٢٨٨.

٦٥. ... على استعمال عبارات معينة حين كان الشك يعتريه في الرواية، فيقول: فمن بعد، لا أحقه، كذا زعموا، لا أدري ما حقيقته، فإنه مولّد لا يُؤخذ بلفظه. ومن ذلك تحري ابن دريد الدقة في الرواية، السيوطي في المزهر.

٦٦. د. رمزي منير بعلبكي: مقدمة جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨.

الفن الخطابي في التراث النقدي

(حفر في ذاكرة المصطلح)

د. زهير عبد الحسين حلاوه

رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة

يبدو لنا أن أية مناقشة متماسكة لموضوعنا لابد أن تنطلق من التساؤلات و الإشكاليات المنهجية الآتية: هل وُفِّق التراث النقدي في وضع تعريف مناسب للخطابة؟ وهل كان هذا التعريف مجملا عائما أم كان تعريفا فاصلا يتسم بالحصرية و الدقة؟ وما دام أن الفن الخطابي يحتاج إلى أسلوب لغوي رفيع و بلاغة معروفة، فما الشروط التي طلب النقاد من الخطيب الالتزام بها كي يقوم بلعب دور فاعل في عملية الاتصال الجماهيري، وتغيير السياق العقدي و الواقع الاجتماعي والنظام السياسي لحياة "الأفراد"؟ وهل يولد الإنسان خطيبا كما يولد شاعرا، أو بعبارة أخرى أصح هل يحتاج الخطيب إلى ذلك الوحي الآتي من أعماق النفس كأنه تفجر باطني ليجد سبيلا إلى عقول الناس وقلوبهم، أم أن فن الخطابة صناعة يتمكن منها الإنسان بالدربة و الممارسة والمران؟ وما صحة الزعم بأن مصطلح "الخطابة" قد استخدم بصورة واسعة في الأدب العربي ليشمل كثيرا من الفنون النثرية التي يمكن أن يؤثر بها عقل في آخر؟ وإذا كان ذلك كذلك فما الفنون التي تداخلت وفنّ الخطابة؟ وما طبيعة هذه الفنون؟

مما لاشك فيه أن هذه التساؤلات أو التحديات – إن صح التعبير – ترسم خارطة التصور المنهجي للبحث، وترسي دعائم الدراسة، وتؤسس مشروعيتها وإشكالياتها المفترضة.

نزعم بداية أنّ المبدأ العام الذي يحدد ماهيّة نص من النصوص وانتماءه إلى فئة ما من الفنون الأدبية ينطلق من تحديد معناه على المستويين المعجمي والاصطلاحي، ومن هنا سنحاول فيما يأتي الوقوف على معنى "الخطابة" لغة، ونبحث بعد ذلك نصوص التراث النقدي التي بذل أصحابها جهوداً ملحوظة؛ سعياً وراء توضيح طبيعة الفن الخطابي، ووضع حد فاصل لمفهوم الخطبة، ونحاول بعد ذلك الوقوف على عناصر عملية الاتصال الخطابي، وتحديد أبعاد التداخل الشكلي والوظيفي المزعوم بين آليات الخطاب الشفهي ولاسيما التداخل القائم بين الخطبة من جهة وبين الوصية والمناظرة من جهة أخرى

١- الجهود اللغوية والنقدية في التنظير النظري لفن الخطابة:

الخطابة (ORATION) - في مستواها المعجمي - مشتقة من الخِطَاب (DISCORSE) إذ يقال خاطبه يُخاطبُه خطاباً وهو الكلامُ بين اثنين، وجاء في لسان العرب «الخطب من الخطْبُ الشأنُ أو الأمرُ صغُر أو عظُم، والخطْبُ الأمر الذي تقع فيه المخاطبة ومنه قولهم جلَّ الخطْبُ أي عظُم الأمرُ والشأن، والخطابُ والمُخاطبة مُراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مُخاطبةً وخطاباً وهُما يتخاطبان، واسمُ الكلام الخُطْبة وخطَب، يخطُب خطابةً بالفتح صار خطيباً ورجلٌ خطيبٌ حَسَن الخُطْبة، وجمع الخطيب خُطباءُ والمُخاطبة: مُفاعلة من الخطاب والمُشاورة»[٢]، ويعرِّف صاحب «الكليات» «الخطاب» مبرزاً العناصر المهمة من عملية التخاطب، وهي الفهم والإفهام، ثم إنه يشير إلى الاستعداد النفسي لدى المخاطَب لتلقي الخطاب، يقول: «والخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيِّئ لفهمه»[٣] ويبدو لنا أن أهل المنطق قد قصروا المفهوم على المحاكمات الإقناعية، إذ يرون أن الخطابة هي القدرة على «القياس المؤلف من مظنونات أو منها ومن المقبولات ويسمى ذلك قياساً خطابياً»[٤] وقد ورد لفظ «الخطاب» في سياق قرآني بمعنى الكلام فقد قال تعالى ﴿ربِّ السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً﴾[٥] أي «ولا يقدر أحد على ابتداء مخاطبته إلا بإذنه فالخطاب ما يكلم به الرجل صاحبه»[٦]، ويشير بعض علماء البلاغة إلى مفهوم «الخطابة» في مستواها المعجمي ويحددون تعريفها اصطلاحاً، ولعلهم يكتفون بما يوردونه بعد ذلك من شروط الخطابة والخطيب فـ (ابن وهب الكاتب) يرى أن «الخطابة والخطاب اشتقا من الخَطْب والمُخاطبة، لأنهما مسموعان، وهي لذلك تحتاج إلى كثير من المهارة والتجويد»[٧]

ومما لا شك فيه أن مفهوم «الخطاب» كان مجال اهتمام بالنسبة إلى علماء اللسانيات فقد عرفه «زليغ هاريس» بأنه «ملفوظ طويل أو متتالية من الجمل، تكوّن مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض»[٨]، فالخطاب - وفقاً لهذا التعريف - يدل على الحدث اللغوي والاستعمال الفعلي للكلام، وأكبر الظن أن «زليغ هاريس» يقدم تعريفه للخطاب اعتماداً على فهم مواضعة «بلومفيلد» للجملة التي تعني لديه: «أكبر وحدة قابلة للوصف النحوي»[٩]

ومما سبق نستطيع أن نستخلص ملامح معنى محدد تلتقي فيه معظم شروح الكلمة: فإذا كانت الخُطْبة «اسماً للكلام» وإذا كان الخطاب «كلاماً بين اثنين» القصد منه «الإقناع» و«إفهام من هو متهيِّئ لفهمه» أو كان الخطاب يرتبط قوله بمناسبة ما، وإذا كانت الخطابة والخطاب اشتقا من الخَطْب والمُخاطبة لأنهما «مسموعين» وكان الخطاب متتالية من الجمل «المنغلقة» فإنَّ الخطابة (elocution) تشكل - على المستوى المعجمي - حدثاً لغوياً يوصف بأنه شفويٌّ شاعري، ذو وظيفة اجتماعية ثقافية، وانطلاقاً من واقع هذا التصور، وتوصيف الأبعاد اللغوية

بمعنى (الخطابة)، نجد أنه من الضروري تتبع جهود التراث النقدي التي أسهمت - إلى حد ما - في التأسيس النظري لمفهوم الخطابة، وبيان مبحثها في النقد العربي القديم.

ونزعم هنا أن تجربة الإبداع بنوعيها - الشعري والنثري - كانت موضع عناية التراث النقدي القديم، فقد تتبع النقاد قواعد صناعة الإبداع وميزوا بين أنواع الخطاب الأدبي، فكان مفهوم الأدب لديهم هو تلك القوة التي يُقتدر بها على النظم والنثر.

غير أن مفهومهم للأدب لم يكن محدداً بهذه الصورة مع بداية التنظير لهذا المفهوم، فقد ربط بعض النقاد أنواع الخطاب الأدبي بمفهوم البلاغة التي رآها ابن المقفع (١٠٦ - ١٤٢هـ) اسماً جامعاً لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة: فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل[١٠]، ويرد المبرد الشعر والنثر إلى بلاغة واحدة مسوياً بينهما في معظم الخصائص الفنية.[١١]

ولعلّ مسألة تصنيف الكلام إلى شعر ونثر، ومحاولات التفضيل بين الفنين لا نجدها إلا في مرحلة متقدمة من مسيرة النقد العربي، فابن رشيق يجعل كلام العرب على نوعين منظوم ومنثور، ولكل نوع منهما ثلاث طبقات جيدة ومتوسطة ورديئة، فإذا اتفقت الطبقات في القدر وتساوت في القيمة ولم يكن لأحدهما فضل على الأخرى، كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة[١٢]. ويفترق ابن خلدون في تقسيمه لكلام العرب عن تقسيم ابن رشيق، فكلام العرب لديه على فنين، في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون.[١٣]

وعلى العموم فقد تنبه النقاد إلى أن مسألة إدراج النثر تحت جنس الكلام الفني، وأنه والشعر نوعان تندرج تحت كل منهما تفريعات وتقسيمات عدة، بيد أن هذا التعريف بالنثر لم يتعد حد التصنيف والتقسيم، الأمر الذي يجعلنا نتفق وما ذهب إليه بعض الدارسين من أن ما ورد في حق النثر لدى أغلب النقاد لا يكاد يتجاوز اعتبارين اثنين: اعتبار الشكل الأدبي أو الفنون الأدبية وينقسم إلى خطب ورسائل، واعتبار الشكل وصورة التعبير فيتفرع إلى نثر مرسل ومزدوج ومسجع[١٤]. وما عدا ذلك فقد أصبح النثر والشعر عندهم متساويي الحظ في المعارف، فما يقولونه عن أحدهما يقولونه عن الآخر[١٥]، ونخلص مما سبق إلى أن مهمة البحث عن مفهوم حدّي شامل لفن الخطابة في نصوص التراث النقدي تبدو مسألة صعبة.

ونظن ظناً أن جهود الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين» - هي من أقدم الجهود المتخصصة التي بذلت في مجال التأطير النظري لفن الخطابي، غير أن المدقق في هذا الكتاب لا يكاد يجمع تعريفاً حدّياً لفن الخطابة على الرغم من كثرة الحديث عن صحة مخارج الحروف وعيوب النطق التي يسببها نقصان أو الأسنان أو ما يصيب الفم من التشوه والكلام على سلامة اللغة والصلة بين الألفاظ وبين العيوب الناشئة من تنافر الحروف تنافر

بصحة المسموع والكلام على الجملة والعلاقة بين بعض والنمط، ثم كلامه على الوضوح والإيجاز والإسهاب والملاءمة بين الخطبة والسامعين بها، والملاءمة بين النص الخطابي وموضوعه وكلامه أخيراً على هيئة الخطيب وإشاراته.

وقد كانت ذاكرة الجاحظ في كتابه تخاطب العمق الماضي للقارئ العربي، فتمنح له بكثير من المرويات التاريخية والنصية التي يبثّها في كتابه رداً على مطاعن الشعوبية الذين ناصبهم قريباً من منتصف القرن الثالث الهجري، وقام بدفاع عن فصاحة العرب وخطابتهم، واهتبال أية فرصة سانحة لاستقصاء بريق الجمال وسكناته في بواطن تلك النصوص الأصيلة، فنراه مدققاً ومحققاً عند إيرادها ومدركاً وعياً مسألة الانتحال، وأهمية نسبة الخطبة إلى صاحبها إذ يقول: «وللنبيّ الطيّب ﷺ خُطبٌ كثيرةٌ صحيحةٌ ومدخولةٌ لا يخفى شأنُها على نُقّادِ الألفاظِ وجهابذةِ المعاني، المتميّزةِ عندَ الرواةِ الخُلّصِ، وما بلغنا عن أحدٍ من جميعِ الناسِ أنّ أحداً ولَّدَ لرسولِ الله خُطبةً واحدةً»[١٩] والجاحظ لانتباهه لقضية الانتحال في النص الخطابي كان يحرص على ذكر السند قبل إيراد السياق النصي[٢٠]، وإذا ما شك في أحد النصوص فإنه يُعمل بصيرته النقدية. وشاهد ذلك أنه لمّا أورد خطبة من خطب معاوية، قال: «وفي هذه الخُطبة - أبقاكَ الله - ضروبٌ من العجب منها أن الكلامَ لا يُشبهُ السببَ الذي من أجله دعاهم معاويةُ، ومنها هذا المذهبُ في تصنيفِ الناسِ، وفي الإخبارِ عنهم، وعمّا هم عليه من القهرِ والإذلالِ، ومن التقيّةِ والخوفِ، أشبهُ بكلامِ عليٍّ عليه السلام ومعانيه منه بحال معاوية. ومنها أنّا لم نجد معاوية في حالٍ من الحالات يسلك مسالك الزهّاد، ولا يذهبُ مذاهب العُبّاد، وإنّما نكتبُ لكم ونخبرُ بما سمعناه، والله أعلمُ بأصحابِ الأخبار، وبكثيرٍ منهم»[٢١]. فالجاحظ بشكّه في نسبة الخطبة إلى معاوية يقارن بين مضمون الخطبة والغرض الذي سيقت من أجله، فيجد ألا علاقة بينهما، ثم يقارن بين ما جاء في الخطبة من معاني التقية، ومذاهب الزهاد والنساك، وبين ما يعرفه من فكر معاوية وخُلقه فلا يجد تقارباً أو علاقة، لذلك يستريح لنسبتها إلى علي بن أبي طالب عليه السلام لأنها أشبه بكلامه ومعانيه وأحرى به. ويلتقي بعض المحدثين بتتبع الجاحظ في شكه ويورد قوله السابق ويستريح لنسبتها إلى علي بن أبي طالب.[٢٢]

ويطالعنا في الجاحظ إلى جانب ذلك كان يفكّر أحياناً في ترتيب خطباء العرب والشعراء في طبقات ومنازل، على غرار ما فعل ابن سلام الجمحي وغيره من النقاد في ترتيب الشعراء في مراتب وطبقات. يقول الجاحظ مبيناً نيته وتصوره المنهجي المفترض: «كان التدبيرُ في أسماء الخُطباء وحالاتهم وأوصافهم أن نذكرَ أسماءَ أهلِ الجاهليةِ على مراتبهم وأسماءَ أهلِ الإسلامِ على منازلهم، ونجعلَ لكلِّ قبيلةٍ منهم خطباءَ، ونقسمَ أمورَهم باباً باباً على حدته، ونقدّمَ من قدَّمه الله ورسوله عليه السلام في النسب، وفضّله في الحسب، ولكنّي لمّا عجزتُ عن نظمه وتنضيده تكلّفتُ ذكرَهم في الجملة، والله المستعان»[٢٣] وكان تكلّف الجاحظ وذكره خطباءه سبباً في حفظ قائمة أسماء هؤلاء الخطباء الذين لم تخلو من

أواخر القرن السادس للميلاد حتى وفاة النبي الكريم ﷺ (١١هـ / ٦٣٢ م) وإن بدا هذا العدد مشوشاً لبعض مؤرخي الأدب[٣١] غير أنه يزودنا بمعلومات استقصائية عن كل خطيب من أولئك الخطباء، علاوة على أنه مؤشّر هام وعلامة فارقة تشعر القارئ بالمنزلة التي احتلها هؤلاء الخطباء في ذاكرة الأجيال، وهكذا فإننا لا نستطيع أن ندعم بعض التوجهات التي ترى أن شخصية الجاحظ القوية تكاد تكون معدومة في هذا الكتاب[٣٢]، وإن كنا موافقين – حقاً – أن الجاحظ كان مأخوذاً بشيء من المجازفة عندما أعلن أن اليونان لم يظهر فيهم من يستحق أن يُسمّى خطيباً.[٣٣] فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن البداية الأولى لدراسة عملية الاتصال الخطابي التي تتم بين الخطيب والمستمع علاوة على المؤثرات البلاغية التي يستخدمها المتحدث لإقناع المتلقي، والتأثير فيه ترجع إلى العصور الإغريقية؛ إذ وضع «كوراكس» أول نظرية في علم الاتصال لدى اليونان وقد طور هذه النظرية تلميذه «تيسياس»، وتناقش النظرية أسلوب المرافعات في المحاكم، ذلك الأسلوب الذي كان يعد صنعة إقناعية[٣٤]. وجاء أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ق.م) وتلميذه أرسطو (٣٨٤– ٣٢٢ق.م) فوضعا دراسات حول فن الاتصال، وربطا بينه وبين البلاغة، وقد وصف «أرسطو» عملية الاتصال الخطابي بقوله إنها عملية تجري بين الخطيب أو المتحدث الذي يبتكر حُجّة يقدمها في شكل قول للسامعين والجمهور، وهدفُ المتحدث أن يعكس صوراً إيجابية عن نفسه وأن يشجع أفراد الجمهور على تصديقه، وعليه أن يبرز شخصيته الصحيحة وأن يضع شخصيته في الإطار الصحيح[٣٥]. ومما لا شك فيه أن مثل هذه النظريات قد انبثقت عن رغبات الشعب اليوناني، واهتماماته اليومية، حيث كانت المدينة اليونانية في الحكم تعتمد في جميع جوانبها التجارية والاقتصادية والإدارية والتعليمية على القوانين غير المكتوبة أي القوانين الشفهية، وقد دفعهم هذا إلى الاهتمام بالخطابة، وممارسة فن البلاغة والإقناع، مما يجعلنا نرجح – بعد كل ذلك – أن الجاحظ لم يطلع على ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو الذي طرح فيه نظريته في علم الاتصال. ولعل ترجمة إسحاق بن حنين[٣٦] للكتاب جاءت بعد وفاة الجاحظ.

وعلى أية حال، إن لم يُهيأ للجاحظ وضع تعريف حدّي شامل للخطبة، فإنه قد نجح في توضيح طبيعة النص الخطابي العربي السائد في عصره وعصور الأدب التي سبقته، وذلك من خلال كلامه على الجملة والعلاقة بين اللفظ والمعنى والملاءمة بين النص وموضوعه من ناحية، والملاءمة بين الخطبة والسامعين من ناحية أخرى، وكلامه أخيراً على هيئة الخطيب وإشاراته والشروط التي يجب أن يتحلى بها في أثناء الاتصال بجمهوره، وهذا مما ستتضح صورته لاحقاً.

ويُظهر تفحّص نصوص التراث النقدي أن ثمة جهوداً قد بُذلت للتأطير النظري لمفهوم الخطابة، وتوضيح طبيعة النص الخطابي من خلال المقاربة بين آلياته البنائية والوظيفية من ناحية، وبين الآليات البنائية والوظيفية للنص الكتابي، وأكبر الظن أن أبا هلال

العسكريّ كان أول من أشار إلى هذا التداخل بين الرسالة والخطبة، إذ يقول إنّ «الرسائل والخُطبَ مُتشاكلتان في أنّهما كلامٌ لا يَلحقُهُ وزنٌ ولا تقفيةٌ، وقد يتشاكلان أيضاً من جهة الألفاظ والفواصل؛ فألفاظُ الخطباء تُشبهُ ألفاظَ الكُتّاب في السهولة والعذوبة، وكذلك فواصل الخُطب مثل فواصل الرسائل، ولا فرقَ بينهما، إلا أنّ الخطبةَ يُشافَه بها، والرسالة يُكتب بها»[27]. ويبين لنا في موضع آخر أسس التداخل الوظيفي بين الخطبة والرسالة فيقول: «ومما يُعرف أيضاً من الخطابة والكتابة أنّهما مختصتان بأمر الدّين والسلطان، وعليهما مدارُ الدار، وليس للشعر بهما اختصاصٌ»[28]. ونرجح هنا أنّ بعض الدارسين المحدثين قد وجدوا في آراء العسكريّ أرضيةً خصبةً للحكم على رسائل صدر الإسلام بأنها خُطبٌ مدونة، وأنّه ليس ثمة خصائصُ أدبيةٌ تُميّزُ رسائل هذا العصر من خطبه؛ لأنّ الكتّاب قد مشوا على طريق الخطباء، ووُسمت هذه الرسائل أيضاً بسمات الخطابة بما فيها من ارتجالٍ وعفويةٍ.[29]

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن حصر العسكري - في السياق النقديّ السابق - موضوعات معيّنة على جنس أدبيّ معيّن لا يستقيم وواقع الأدب العربيّ، فاختصاص كلٍّ من الخطابة والرسالة بأمور الدولة والسياسة والدين، وإبعاد الشعر عن دائرة هذه الموضوعات أمر لا يمكن التسليم به. ثم إنّ كلام العسكري قد يوحي بأن كلاًّ من الخطابة والشعر قد عاشا وحيدين أو منعزلين عن بعضهما بعضاً، غير أن تاريخ الأدب العربي يثبت أن الشعر قد واكب الحياة العربية والحربية والدينية، منذ بزوغ الدولة الإسلامية في المدينة المنوّرة حتّى سقوطها على أيدي التتار في عام ١٢٥٨م، ثم إنّ طبيعة الفنين ووظيفتهما يجعلان هذا الطرح. إلا أن ثمة قاسماً مشتركاً بين الخطابة والشعر، فكلاهما يهدفان إلى التأثير في المتلقي وإقناع الجمهور. يقول حازم القرطاجني، موضحاً العلاقة الوظيفية بين الفنين: «واستعمالُ الإقناعات في الأقاويل الشعريّة سائغٌ إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أنّ التخييل سائغٌ استعمالُه في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنّما ساغ لكليهما أن يُستعمل يسير ما تتقوم به الأخرى لأنّ الغرض في الصناعتين واحد وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس محلّ القبول لتتأثر بمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما»[30]. ولتوضيح مثل العلاقة بين الفنين - الشعري والخطابي - يسوق القرطاجني قول الشاعر:

وما الشعر إلا خطبة من مؤلف

يجيء بحق أو يجيء بباطل[31]

ومن هنا يكون من الطبيعي أن يستفيد كلا الفنين من بعضهما بعضاً، وإن كانت الخطابة كثيراً ما تهدف بأقيستها إلى الإقناع، بينما يهدف الشعر إلى التخييل.

ومهما يكن من أمر فإن التداخل البنائي والوظيفي الذي رآه أبو هلال العسكري بين الإبداعين الفنيين / الخطبة وكتابة الرسالة قائم بالفعل، غير أن هذا التداخل لا يصل إلى درجة التماهي وذوبان أحدهما في الآخر. فالفنّان يتشابهان في وظيفتهما التعليمية

التي تتمثل فيما ذكره «العسكري» من مضامين تقوية أو سياسية أو حربية، وما ذكره قدامة بن جعفر من تأكيد العهد والدعاء إلى الله، والإشادة بالمناقب، وكل ما أريد ذكره ونشره بين الناس[٣٢]. ويتشابهان أيضاً في بنائيتهما الأسلوبية فكلاهما فن نثري لا يحكمهما وزن أو قافية. علاوة على ما ذكره أبو حيان التوحيدي من أنّ «حُسْنَ التأليف، وجُودة التركيب، لازمٌ فيهما جميعاً فالخطيبُ والكاتبُ يهيّئان في أذهان المستمعين والقارئين مواقعَ خاصّةً عن طريق اللّفظ المتداول، والمعنى المفهوم، وتأليف السّهل، والرّونق الغالي، والمُراد بينهم، والفوائد الزّاهية، والأمثلة جميعه مناهج والأمجاز المتّصلة»[٣٣].

وإذا كان النص الخطابي قد حمل في تضاعيفه بعض آليات النشاط الكتابي ووظائفه، فإن لخطبة طبيعتها وسماتها الخاصة، إذ إن ما يميز الفن الخطابي هو أنه فن لساني شفاهي يعتمد على الصوت والنبر وقدرات الخطيب وما يمتلكه من وسائل التمديد والاستمالة والإلقاء، والتأثير العاطفي في الجمهور للتعبير عن الشعور الجمعي لروح الشعب وعواطفه وأفراحه وآماله وآلامه ومواقفه الثقافية أو مواقف السلطة السياسية أو الدينية أو العسكرية التي يمثلها بحيث لو قُرئت الخطبة من قبل المتلقي لفقدت لديه بعض خصائصها، ويبرزُ محمد حسين فضل الله من طبيعة الفن الخطابي وما تمتلكه الكلمة المسموعة من مقومات - ذكرناها آنفاً - بقوله: «للخطابة دورها الكبير في حركة الكلمة في العقل وفي القلب وفي الواقع من خلال تأثيرها الإيجابي أو السلبي على قناعات الإنسان في مختلف جوانب الفكر والحياة لأن قضيتها تختلف عن قضية الكلمة المقروءة التي تنفذ إلى القلب بهدوء واسترخاء، والكلمة المسموعة الحوارية التي تترك تأثيراتها بعيداً عن حركية قوة الصوت»[٣٤]. ثم إننا ندعم بتوجهات النقدية التي طالبت الخطيب بأن يعي متطلبات اللغة الخطابية والصيغ المميزة للإلقاء، ومن ذلك: «الحرص على إيراد الأساليب الإنشائية والخبرية، وتوزيع الضمائر وصيغ الالتفات البلاغي، وتوظيف صيغ الأمر والنهي، وسرد الأدلة والإكثار من الحجج، وتوالي البراهين، والاعتماد على صيغ الاستفهام عبر المستويات البلاغية المتصاعدة، والاستعانة بالمواقف التاريخية المؤكّدة لمقولاته، والتناص مع الآيات القرآنية المرتبة لكلامه ومحاولة دعم الموقف الخطابي بالمصدر الأمثال، والحكم، وأخبار القدماء، واستدعاء المواقف الجدلية المؤيّدة للموقف الخطابي نفسه»[٣٥]. أما الرسالة فهي عمل إنشائي مدون، يسقط منها كثير من متطلبات اللغة الخطابية السابقة لأنها تخضع لمرحلة التأني والمراجعة، لأن الكاتب في فسحة من تحكيك مدوناته وتكرير النظر فيها وإصلاح خلل إن وقع في شيء منها، ثم هي تلقى على يد الرسول أو على الكتاب»[٣٦]. ثم إن النص الكتابي - بما له من آليات خاصة - قادر على التعبير عن موضوعات لا يمكن للنص الخطابي التعبير عنها ومن ذلك الاعتذارات، والمعاتبات، وما يجري في الرسائل، والمكاتبات من وجوه التهاني والتعازي، والملاطفة، والشفاعة، واختلاف المودّة»[٣٧]. وما يمكن أن يُشار إليه هنا من رسائل الحبّ والغزل.

وخلاصة القول فيما وجده «العسكري» من تداخل بنائي ووظيفي بين الخطبة والرسالة هو أن لهذا التداخل ما يبرره؛ إذ إن الشبه في اللغة والأسلوب أمر طبيعي في كل عصر من عصور اللغة وتاريخ الأدب. وذلك لصدور هذين النوعين النثريين من مصدر واحد في بعض الأحيان، ولخضوعهما لأسلوب العصر الجامع بين أساليب الكتّاب الذين يعيشون فيه متعاصرين، ولتعرضهما للظروف نفسها ولتلقيهم الثقافات نفسها.[٣٨]

وعلى أية حال فإن متابعة البحث في نصوص التراث النقدي توحي أن بعض النقاد الآخرين قد عنوا أنفسهم بمحاولة وضع حد فاصل بين الخطابة؛ فقد عرّف الحميدي الخطابة مستقلاً عما سمّى تقسيمه لأنواع البلاغة فقال: «الخطابة هي القول على ما يراد الكلام فيه من العلماء إلى الأغراض ويحضر به فصل المتكلم حضوراً في محافل الجماعات، ومشاهير الخواص والقوم، بذهن حاضر، وجنان ثابت، ولسان جريء، وبديهة سريعة، فكل خطيب بليغ، وليس كلُّ بليغ خطيباً»[٣٩] فالخطابة لدى الحميدي نوع من الاقتدار البلاغي والقدرة على الإقناع لاستمالة المستمعين إلى ما يريد أن يقنعهم به ويدخل في حد الخطابة بعض سمات الخطيب من قوة نفسية وفصاحة وحضور البديهة. ويبدو لنا أيضاً أن حدّية تعريف «الخطابة» لدى الحميدي جاءت معتمدة على المفهوم اليوناني الأرسطي عن الخطابة، إذ حدّ أرسطو الخطابة بقوله بأنها «الكشفُ عن الطرق الممكنة للإقناع في أيّ موضوع كان»[٤٠] فالنصّان يشيران إلى أن من الخطابة القدرة على إنتاج الحجج والبراهين لذلك يعد أرسطو هذا الفن بابا من أبواب الجدل[٤١] ويشير النصان أيضاً إلى اتساع موضوعات الخطابة وتعددها؛ لأنه «ليس للخطابة موضوع معين، بل تلتمس الإقناع الممكن في جميع الأمور المعبَّر عنها لدى الفلاسفة بالمقولات العشرة»[٤٢]. لذلك وجدنا المدرسي يقول «إن الخطابة صناعة قياسية غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة»[٤٣]

وفي الحقيقة إن كثيراً من النقاد العرب المحدثين قد وجدوا ضالتهم في التعريف الأرسطي ثلاثي الأبعاد (النص، والخطيب، والمتلقي) عند بيان مفهومهم لطبيعة فن الخطابة، ولم يكونوا بعيدين كثيراً عن أرسطو الذي حدد هدف الخطابة بالبحث عن كل الوسائل الممكنة للإقناع. ومن هنا فقد جاء النقد الحديث ليركز على العناصر الثلاثة السابقة التي تشكل عملية الإبداع و التواصل الخطابي، علاوة على دور المتلقي في تلك العملية، و دور المؤثرات البلاغية التي يوظفها الخطيب لإقناع جمهوره والتأثير فيه. فالخطابة لدى بعض النقاد «ضرب من الخطاب النثري الشفاهي القائم على الاتصال المباشر بين المتحدث والآخر الجمعي (المتلقي أو المرسل إليه) وجهاً لوجه، بواسطة اللغة المنطوقة بكل خصائصها وسماتها المعروفة التي تسهم هنا – عن طريق الأداء الشفاهي (Oral Performance) – في إنجاز تشكيل جمالي لغوي خاص»[٤٤]، وحدَّ البعض الآخر الخطابة بقوله إنها «ضرب من الإلقاء الذي يحدده بالدرجة الأولى جوهر علاقة الخطيب بجمهوره

فهو يعتمد على ذاكرة الخطيب، ويقظة المتلقي»[٤]

ولقد وجد بعض المصنفين العرب ضالتهم فيما أثبتته خطب النبي الكريم من سنن الخطابة فعرّفوا الخطبة بأنها: «كلام مبني على حمد الله تعالى وتمجيده وتقديسه وتوحيده والثناء عليه والصلاة على رسوله»[٤٢]. ويرى التهانوي أن: «الخُطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة، والحمدلة، والثناء على الله تعالى بما هو أهله والصلاة على النبي ﷺ، وتكون في أول الكلام، وتشتمل على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير»[٣٠].

ومما لاشك فيه أن فهم طبيعة الخطابة بهذه الطريقة نابع من المرويات التاريخية الإسلامية والسنن المأثورة عن النبي الكريم الذي رسم المعالم الموضوعية والبنائية للخطبة الإسلامية وجعل لها سمات ومعالم متميزة، فقد رُوي عنه ﷺ أنه قال: «كلُّ خطبة ليس فيها شهادةٌ كاليد الجذماء»[٣١] وقد تتبع ابن قتيبة خطب النبي الكريم ﷺ فوجد أنها تبدأ بـ«الحمد لله نستعينه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونستغفره ونتوب إليه»[٣٢]ووجد أيضاً أن كل خطبة مفتاحها «الحمد إلا خطبة العيد فمفتاحها التكبير»[٣٣]. وذكر ابن القيم أن «الرسول ﷺ كان لا يخطب خطبة إلا افتتحها بحمد الله، وكان يختم خطبته بالاستغفار»[٣٤]

وعلى أية حال فإن ما نلاحظه هنا هو أن التعريف الإسلامي للخطبة مازال يركز على شفوية الفن الخطابي، ومازال يربط أيضاً بين المكونات الثلاثة لعناصر الفن الخطابي (الجمهور - الخطيب - النص) غير أن غايات عملية الاتصال الخطابي الإسلامي ذات معنى تشريعي وتقوى وعظي، وأكثر الظن أن تعريفه يدعم توجهات بعض النقاد الذين وجدوا في النثر الفني بيئة إسلامية خالصة، وأن النثر الفني نشأ قسيماً للحياة الإسلامية.[٣٥]

٢ - عناصر عملية الاتصال الخطابي:

في الحقيقة إن المرجعية التي يقوم عليها البحث هنا تحمل استفهاماً استفسارياً يظل مطروحاً بغية الإسهام في توضيح طبيعة فن الخطابة لدى العرب. أما التساؤل فيكمن في عناصر عملية الاتصال الخطابي التي أشرت إليها سابقاً، وتحديد معالم هذه العناصر ودورها في تلك العملية؟

يمكن لنا - بداية - أن نحدد صياغة تعريف عملية الاتصال الخطابي بأنها نسق لغوي شفوي يتم من خلاله بث رسائل سياسية أو دينية أو اجتماعية بغرض الإقناع، وأن هذا النسق نشأ في ظل وجود مجتمع يتفاعل أفراده، ويتبادلون الآراء والأفكار ويعبرون عن أغراضهم ومتطلباتهم، ومشاعرهم، ومعتقداتهم، ثم إن هذه العملية تجري بين المتلقي والخطيب الذي يبتكر حجة يقدمها في شكل قول للجمهور وهدف الخطيب المبدع أن يعكس صورة إيجابية عن نفسه، وأن يشجع المتلقين على تقبله. لذلك يحرص الخطيب دائماً على إبراز قوة شخصيته، ووضع جمهوره في الإطار الصحيح، ليدفع بخطبته إلى مساحات جديدة من الوعي الجمالي، والأدبي، والفكري والقيمي وتشير جهود النقاد الذين حاولوا أن يؤطروا نظرياً

- لمن الخطابة إلى أن عناصر عملية الاتصال الخطابي تتمحور حول ثلاثة عناصر أساسية تشكل أطراف تلك العملية وهذه العناصر هي الخطيب والنص والمتلقي.

أ - الخطيب:

هو المبدع الذي أنتج السياق النصي وغالباً ما يكون الخطيب مرتبطاً بموقف سائد، أو مواكباً لحدث، أو ظرف يقتضي منه موضوع الخطبة. وما دام أن المهمة المنوطة بالخطيب هي دفع إرادة الجمهور نحو العمل الحاسم مستعيناً بالمؤثرات البلاغية وقوة البرهان، فقد اشترط فيه أن يلتزم ببعض المواقف والسمات كيما يحدث الإقناع كوضوح الحجة، وأن يكون لسانه سالماً من العيوب التي تشين الألفاظ فلا يكون ألثغ ولا فأفاء، ولا ذا رتة، ولا تمتاماً ولا ذا حُبسة ولا ذا [illegible] ببهاء الكلام، ويهجّن البلاغة، وينتقص [illegible] المنطق[illegible] علاوة على ضرورة تحليه بحسن الهيئة، وجمال الهيبة، وجهورية الصوت، والفصاحة، وسرعة البديهة والقدرة على الارتجال والطبع والبعد عن التكلف، وسلامة الصوت[illegible] ومن هنا فإن النبي الكريم ﷺ كان إذا أراد تنشئة الجماعة المسلمة وتوجيهها خطب حتى احمرّت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه منذر جيشاً يقول صبّحكم ومسّاكم[illegible].

ويبدو لنا أن الجاحظ كان شديد الإعجاب بالصفات السابقة، ولاسيما صفة الطبع التي قصرها على الخطباء العرب، إذ ذكر الجاحظ الخطيب داود بن علي[illegible] مرة ليفاخر به الفرس فقال: ومن خُطباء بني هاشم أيضاً داود بن علي، ويكنى أبا سليمان، وكان أنطق الناس وأجودهم ارتجالاً واقتضاباً للقول، ويقال إنه لم يتقدم في تحبير خُطبة قطُّ، وله كلامٌ معروفٌ محفوظٌ[illegible]. ويظهر لنا أن إعجاب الجاحظ يرجع إلى إجادة الخطيب الأمير الارتجال مع ما اشتهر عنه من أنه لم يحبر خطبة قط. وأدرك أبو هلال العسكري أيضاً أن معرفة الخطيب لقواعد الخطابة وأصولها الفنية لا يكفيان لصناعة الخطيب. وإنما اشترط عليه أن يكون لديه استعداد فطري وموهبة تؤهله ليكون ناطقاً بلسان القوم. يقول العسكري: مدار الخَطابة طبعٌ وعمودُها الدُّربة، وجناحُها روايةُ الكلام، وحليُها الإعرابُ، وبهاؤها تخيُّرُ الألفاظ، والمحبّةُ مقرونةٌ بقلّة الاستكراه[illegible].

وإذا ما أراد الخطيب أن يقنع جمهوره بالأخلاق الفاضلة فقد اشترط فيه أن يكون متحلياً بمنظومة من السجايا الكريمة كالجود والعصبية والغيريّة، وذكاء الأنس والشجاعة، والعفة، وحُسْنِ السِّيرة، والمروءة، والبرّ والحلم، والنَّباهة[illegible]. وهذا ما عبّر عنه أرسطو قديماً بقوله: ولابد للخطيب أن يتحلّى بثلاث خصال كيما يُحدث الإقناع، لأنه بصرف النظر عن البراهين، فإن الأمور التي تؤدي إلى الاعتقاد ثلاثة، وهذه الخصال هي اللُّب والفضيلةُ والبرُّ، لأن الخطباء إنما يخطئون فيما يقولون في النَّصيحة التي يسدونها إذا فقدوا هذه الخصال الثلاثة كلها أو واحدة منها، فإنهم إذا فقدوا اللب كانت ظنونهم فاسدة وآراؤهم غير سديدة وإلا كانت آراؤهم

صحيحة فإن شعراءهم شجعوهم على ألا يقولوا ما يخشون، أو إذا كانوا ذوي لب وخير فإنهم قد يعورهم البرّ وحب الخير للناس، وطيب سريرة وصحة الإحساس[31]. ولعل العرب قبل الإسلام كانوا على وعي بهذه الشروط، إذ إن الخطيب لديهم كان من السادة الأماجد الذين يوصفون بالشجاعة والحكمة والشرف، ويتضح ذلك في مدائحهم ومراثيهم لساداتهم[32]. ثم إن الخطيب منوط به الدعوة إلى السلم الأهلي والتآخي بين القبائل المتصارعة، وتسييد الثأر وكثيراً ما تغنى شعراء الجاهلية والإسلام بمناقب أقوامهم التي جعلتهم خطباء.[33]

وقد احتفى العرب بكل ما يتعلق بطبيعة الأداء الخطابي، فالخطابة فن عماده اللسان، لذلك اشترطوا على الخطيب أن يحسن مواجهة الجمهور، وهذا لن يكون إلا بتجنب العيّ والحصر والتشدق[34] الذي يؤدي إلى التكلف والإغراق، ومما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقعها جهارة الصوت، فإنه من أجل أوصاف الخطباء، لذلك ذم الشعراء الخطباء برقة الصوت وضآلته[35]. واحتفى العرب أيضاً بأساليب الإلقاء، وكانوا يحترمون بعض المواقف من حيث الحركة والإشارة والأدوات المساعدة على التأثير في الجمهور كحمل العصا أو السيف أو المخاصر التي لم تكن تفارق أيدي الملوك في مجالسها،[36] أو أن يتنكب قوساً[37]. وتحتفظ لنا ذاكرة المحكي ببعض المرويات التي يحدثنا فيها النبي الكريم - ﷺ - حريصاً على استخدام مثل هذه الأدوات، فكان «إذا خطب في الحرب خطب على قوس، وإذا خطب في الجمعة خُطب على عصا»[38] وأنه كان يخطب معتمّاً بعمامة سوداء[39] وربما لجأ الخطيب إلى أساليب خاصة - كالإغراب في الزي واللغة - بغية ممارسة الضغط والتخويف السياسيين على الجمهور، وبعد ذلك عند بعض القيادات السياسية لدولة بني أمية، فقد رُوي عن (الحجاج بن يوسف الثقفي ٤٠ - ٩٥هـ) أنه لما دخل العراق والياً، قصد منبر المسجد بالكوفة ملثّماً بعمامة خزّ حمراء، ومتنكباً قوساً عربية[40] وحاملاً سهماً، يقصد بذلك التشبه بالبدو، إغراباً على السامعين وترويعاً لهم. ومن مما يتصل بميله إلى الإغراب في أدائه الخطابي أيضاً ما رواه المبرد من أنه كان «إذا صعد المنبر تكلم رويداً، فلا يكاد يُسمع، ثم يتزيد في الكلام حتى يخرج يده من مِطْرفه ويزجر الزجرة فيقرع بها أقصى من في المسجد»[41] ويستشف من هذا السلوك أنه كان في مظهره في أثناء خطابته، وعلو صوته، ومنطقه، وحركة يده يريد التهويل على السامعين.

ب - «النص» [42]

ننظر إلى النص هنا على أنه مجموعة من المتواليات النصية أو الطاقة اللغوية التي يفجرها الخطيب أمام جمهوره بصورة تحقق شروط التماسك والانسجام وثنائية المعنى وتنمو فيه الوظيفية الأدبية للغة التي يشيعها المبدع في ثنايا النص، مشحونة بالدهشة والعلاقات الدقيقة اللغوية المتماسكة وانطلاقاً من هذا الافتراض فإن النص الخطابي نص مفتوح وعميق، ومتنوع الدلالات ومتاح لكثير من التفصيلات.

ونزعم هنا أن الترابط والانسجام، وما يمكن

أن نسميه بوحدة الغرض أو الوحدة الموضوعية، هي من أهم سمات النص الخطابي في تاريخ الأدب العربي، ولكن الظن أن استقراء النقاد لكثير من النصوص الخطابية مكنتهم من ملاحظة تلك السمات، مما جعلهم يصوغونها في منظومة المقاييس النقدية عند محاولاتهم المبدوءة لتقنين الفن الخطابي وفي الحقيقة إن جلّ النصوص المستنطقة حول الخطابة ونقدها أشارت إلى هذه المقاييس، ولعل (ابن المقفع) كان أول من سجل ملاحظاته حول مبناه النص الخطابي، ووحدة الغرض فيه، إذ يقول «ليكن في صَدْرِ كلامِكَ دليلٌ على حاجتِكَ، كما أن خيرَ أبياتِ الشِّعْرِ البيتُ الذي إذا سمعتَ صدرَهُ عرفتَ قافيتَهُ ... فرّق بين صدرِ خطبةِ النكاحِ وبين صدرِ خُطبةِ العيدِ وخطبةِ الصُّلحِ وخطبةِ التواهب حتى يكون لكل فنٍّ من ذلك صدرٌ يدلُّ على عجزهِ فإنه لا خيرَ في كلامٍ لا يدلُّ على معناك ولا يشيرُ إلى مغزاك وإلى العمودِ الذي إليه قصدتَ، والغرضِ الذي إليه نزعتَ»[32] فابن المقفع يشترط لبلاغة الكلام أن يكون في صدره دلالة على عجزه ويستوي في ذلك النصان الشعري والخطابي، ويرى أيضاً أنه مثلما أن أجود الشعر ما دلك صدره على قافيته فإن الخطب كذلك يحسن أن يكون في أولها ما يدل على معناها وغرضها، بحيث تُعرف الفروق بين صدر خطبة النكاح أو خطبة الصلح أو خطبة التواهب أو خطبة العيد. ويرى ابن المقفع يؤكد على أهمية مبناه الخطبة وموضوعها، بحيث يضمن وحدة الخطبة في معناها الذي بُنيت عليه، والغرض الذي سيقت إليه فيحظر على الخطيب الخروج عن عمود المعنى الذي بنى عليه السياق النصي للخطبة. ويشير أبو حيان التوحيدي إلى أن نصوص النثر التي عامة تتسم بالصفاء والنقاء ووحدة الغرض أكثر من النصوص الشعرية، يقول ومن شرفه – يقصد النثر – أيضاً أنّ الوحدةَ فيه أظهرُ ولأثرُها فيه أشهرُ والتكلّفُ منه أبعدُ، وهو إلى الصفاءِ أقربُ، ولا توجد الوحدةُ غالبةً على شيءٍ إلا كان دليلاً على حُسنِ ذلك الشيء وبقائه وبهائه ونقائه[33]. وتتضح إشارة أبي حيان إلى الوحدة الموضوعية أكثر في حواره مع أستاذه أبي سليمان السجستاني إذ يقول في إحدى مقابساته «النثرُ أشرفُ جوهراً والنَّظْمُ أشرفُ عرضاً قال وكيف قلت، لأنَّ الوحدةَ في النثرِ أكثرُ والنثرُ إلى الوحدةِ أقربُ»[34]

ويبدو لنا أن أهم عوامل وحدة الغرض في النص الخطابي العربي هوا الإيجاز وقصر الخطب إذ ثمة أحاديث نبوية تأمر الخطيب بتقصير السياق النصي للخطبة ومن ذلك حديث جابر بن سمرة «كُنتُ أُصلّي مع رسول الله ﷺ فكانت صلاتُهُ قَصْداً وخُطبتُهُ قَصْداً»[35] وما رواه عمار بن ياسر عن النبي الكريم أنه قال: «إنَّ طُولَ صلاةِ الرَّجُلِ وقِصَرَ خُطبتِه مَئِنَّةٌ من فِقْهِه، فأطيلوا الصَّلاةَ واقصروا الخُطبةَ، وإنَّ من البيانِ لسحراً»[36] وجاء في وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان حين وجهه إلى الشام «إذا وعظت جندك فأوجز فإن كثير الكلام يُنسي بعضُه بعضاً»[37]، وقد يحتاج الخطيب إلى الإطالة إذا كان النص الخطابي الموجه إلى الجمهور المسلم شعوبياً وتشكل خطوطه الكلية القواعد الأساسية لنظام الدولة وبذلك لا تخرج بعض النصوص الطويلة كخطبة

«حجة الوداع» للنبي الكريم ﷺ[٣٨] عن مفهوم الدستور الذي ينظم حياة الجماعة المسلمة، ويضمن إقامة حياة المواطنين على أسس دينية وخلقية قوامها العدل والمساواة، وأكبر الظن أن ما وقع بين جمهور المسلمين من اختلاف في المذاهب العقدية والسياسية جعل الخطيب يمنح النص إطالة تمكنه من الدفاع عن انتمائه السياسي، وبيان منطلقاته في الحكم، وتفنيد آراء خصومه. ومن ذلك مجموعة من خطب ولاة بني أمية، كالخطبة البتراء لزياد بن أبيه (١-٥٣هـ)[٣٩]، الذي اصطنعه الأرستقراطية الأموية ثقة وأمانة، وجاءت أفكاره المتعددة بسلوك أهل البصرة مدعومة بسلطة الدولة التي يمثلها.

ونرجع هنا أيضاً أن طول السياق النصي للخطبة لم يخدش وحدة المضمون فيها فعبارات تلك الخطب وجملها المترابطة، وأسلوبها المتناسب وتفصيلاتها المتعددة في إطار السياق الخطابي الواحد تصب أخيراً في الموضوع المحوري الذي أنشئ من أجله النص ومن يستقرئ تلك النصوص يشعر أن ثمة سبكاً محكماً يربط بين أجزائها، ويماسك بين تتاليها النسقية؛ بغية جعلها في نسيج فكري متماسك ومنسجم، ثم إن جميع الموضوعات في النصوص تتآلف فيما بينها لتشكل متناً واحداً متصل الجوانب في النسيج الكلي للخطبة، علاوة على تفاعل النصي الناتج عن عناصر الأبنية المختلفة في تكوين النسق الفكري للسياق، وهو ما يجعل السامع يدرك بعض النص ينشأ من بعضه الآخر.

ومن الملاحظ أن النص الخطابي الإسلامي كان وقف تحت سلطة النص الديني، فالخطبة يجب أن تُستهل بحمد الله وتُستفتح بالتمجيد وإلا سميت بتراء[٤٠] وأن توشّح بآيات من القرآن الكريم وتزين بالصلاة على النبي وإلا سميت شوهاء[٤١] ومرّ معنا أن خطبة الجمعة التي لم تقترن بالحمدلة والشهادة كانت جذماء. وقد لاحظ ابن عبد ربه أن بعض الخطباء يختمون السياق النصي للخطبة بنحو ما يبدؤون به من التحميد أو الدعاء، كقول عمر رضي الله عنه في نهاية خطبة له: «فاحمدوا عباد الله على نعمه، واشكروه على آلائه، جعلنا الله وإياكم من الشاكرين»[٤٢]. ولاحظ ابن عبد ربه أيضاً أنه كان آخر دعاء أبي بكر رضي الله عنه الذي إذا تكلم به عرف أنه قد فرغ من خطبة الجمعة: «اللهمّ اجعل خير زماني آخره، وخير عملي خواتمه وخير أيامي يوم ألقاك»[٤٣] أما عمر فكان يختم خطبه بقوله: «اللهمّ لا تدعني في غمرة، ولا تأخذني على غرّة، ولا تجعلني مع الغافلين»[٤٤]

وإذا ما كانت ظاهرة الاقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف تُعد من أشد الظواهر الفنية في الشعر بسبب مضايقة المعنى، ومضايقة اللغة، ومضايقة الوزن، ومضايقة القافية، فإن هذه العوائق والإكراهات المحيطة بالشعراء لم تكن لتمنع الخطباء من التجويد، والتمكن، والوصول بصنعة الاقتباس إلى أقصى غايات الانتظام والكمال والجمال؛ وذلك بسبب ما ذكرناه من انفتاح النص الخطابي واتساعه، وعدم خضوعه لسيطرة الأوزان الشعرية. وقد ذكر الجاحظ أن الخطباء «كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وحسن الموقع»[٤٥] ووفقاً لهذا المقياس

فصيح الذين لا يتعلقون بالثقافة القرآنية في هذا العصر عاجزين عن إجادة الخطابة. وقد لاحظ الجاحظ أن عجز الأعراب العجماء عن إجادة فن الخطابة يعود إلى عدم تفقههم في الدين.[٣٩]

ولما كانت اللغة الخطابية هي الوسيلة لنقل رسالة أو مضمون النص الخطابي، علاوة على قدرتها حملَ الشحنات العاطفية المعبرة عن شدة إيمان الخطيب بما يقول، وزيادة فعالية الاتصال الخطابي، وتأثيره على الجمهور، فإن لغة النص الخطابي الإسلامي كثيراً ما كانت ذات طبيعة لفظية شفافة واضحة، تؤدي المعنى بكل وضوح إذ ليس لدى المتلقي الوقت الكافي للتمعن في كلام الخطيب، وتأتي شهادة الجاحظ لتؤكد الخصائص السابقة للنص الخطابي من حيث الابتعاد عن الوحشي من الألفاظ، وكراهة التوعر والتعقيد والاهتمام باختيار اللفظ وحسن سبكه، يقول: «ولم أجد في خُطب السلف الطيب، والأعراب الأقحاح ألفاظاً مسخوطةً، ولا معانيَ مدخولةً، ولا طبعاً رديئاً ولا قولاً مستكرهاً، وأكثر ما نجد ذلك في خُطب المولَّدين، وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين، وسواءٌ كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب، أم كان نتاج التَّحبير والتَّفكير»[٤٠]، غير أن هذا المقياس لا يمنع من أن يكون لكل خطيب لغته الخاصة ومعجمه الثري الذي يستخدمه وفق مقتضيات المقام الخطابي والحالة النفسية التي يعيشها. وفي تاريخنا النقدي كانت الألفاظ المفردة والتراكيب وسيلة تعرف بها ذاتية المبدع وأبعاد تجربته الإبداعية. وفي هذا يقول ابن الأثير (٥٥٨-٦٣٧هـ) إن: «الألفاظ الجزلة تُخيَّلُ في السمع كأشخاص عليها مهابةٌ ووقارٌ، والألفاظُ الرقيقةُ تُخيَّلُ كأشخاصٍ ذوي دماثةٍ، ولينٍ، وأخلاقٍ، ولطافةِ مزاجٍ»[٤١]، ولعل هذا ما يبرر سماع ألفاظ خطب الجهاد لدى علي بن أبي طالب عليه السلام كأنها رجال قد ركبوا خيولهم واستلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد.

وخلاصة القول أن النص الخطابي كان منسجم الأفكار، متسق العبارات، واضح المقصد والهدف، ويتجنب الألفاظ مبهمة الدلالة، ويبتعد عن المغالطة في التركيب. وقد شذت بعض النصوص عن هذا التصور، ومن شواهد هذا الشذوذ ما رواه ابن قتيبة من أن عبد الرحمن بن عثمان الثقفي قال في خطبته التي يؤيد فيها جعل ولاية العهد ليزيد بعد معاوية: «أصلح الله أمير المؤمنين، إنَّا قد أصبحنا في يومٍ مختلفةٍ أهواؤه، قد احدودبت علينا سيساؤه، واقلولطت علينا أهواؤه..، ونحن نشير عليك بالرشاد، وندعوك إلى السداد، ويزيد بن أمير المؤمنين قد عرفت سيرته... فالله تعالى يقيم به الأود، ويردع به الألد»[٤٢].

ج - المتلقي:

وضع «ياوس» و«آيزر» رائدا مدرسة «كونستانز» الألمانية هيكلاً نظرياً لما يُسمى بجمالية التلقي، وهي نظرية توفيقية تجمع بين جمالية النص وجمالية تلقيه المستجيبة إلى تطلعات المتلقي وردود فعله باعتباره عنصراً فعالاً وحيّاً، يقوم بينه وبين النص الخطابي تواصل وتفاعل فني، ينتج عنهما تأثر نفسي وتفهّم لمعانيه ثم تفسير وتأويل فحكم

جدلي استناداً إلى موضوع جمالي ذي علاقة بالوعي الجمعي.

ويعني هذا أن القيمة الجمالية عند مدرسة كونستانز ليست وقفاً على العمل الفني منعزلاً، ثم إن النص ليس الحدث الوحيد الذي يجسد هذه القيمة، فهناك تفاعل المتلقي وردود فعله إزاء النص حين يتأمله ويشرحه، ثم يحقق قيمته الجمالية في شكل موضوع جمالي يكون متجذّراً في الوعي الجماعي أكثر من الوعي الذاتي. وقد عدَّ بعض النقاد العرب المحدثين جمالية التلقي أهم مبدأ تقوم عليه نظرية الأنواع العربية القديمة، وقصدوا بذلك أن القوانين الجمالية التي تحكم معظم الأنواع الأدبية تصدر عن سؤال واحد: من هو المتلقي وليس من هو المرسل، فالمرسل والشاعر والأديب إنما يصوغ الرسالة التي يريد تبليغها من خلال شخصية المتلقي للعمل الأدبي، ثم إن الرسالة تتحدد طبيعتها بشخصية المتلقي الذي يكون جماعة، وقد يتسع متلقي السياق النصي إلى جمهور أوسع، ليشمل شعباً، أو شعوباً بأكملها[٤٠].

ولما كان المتلقي هو الشخص الذي يوجه إليه الخطاب أو هو الذي إليه تحيل الغاية أو الهدف من الخطبة – على حد التعبير الأرسطي – [٤١] فإن الخطيب مطالب بأن يحشد الحجج المنطقية لإقناع جمهوره، وقد أجاد الخطباء المسلمون حسن التخلص بعرض الحجج العقلية والبديهية والأقيسة المنطقية. إذ رُوي عن مالك بن دينار – الزاهد المعروف – قوله: «ربما سمعتُ الحجّاج يخطب ويذكر أهل العراق وما صنع بهم وما صنعوا به فيقع في نفسي أنهم يظلمونه وأنه صادقٌ لبيانه، وحُسْن تخلّصه بالحُجج»[٣٢]. وحفظت لنا ذاكرة المبرّد رواية عن عبد الملك بن مروان، إذ أتاه رجل من الخوارج فجعل يخطب ويبسط له في قولهم ويزين له مذهبهم، بلسان طلق وألفاظ بيّنة ومعان واضحة حتى قال عبد الملك: «لقد كاد يُوقَعُ في خاطري أن الجنّةَ خُلِقت لهم وأنّي أولى بالجهاد منهم، ثم رجعت إلى ما ثبّتَ عليه من الحجة، وقرّر في قلبي من الحق»[٣٣].

وفي الحقيقة، إذا ما كانت جودة الشعر تقاس بالدهشة التي يثيرها في نفوسنا المتلقي، وجودة المأساة تُقاس بكمية الدموع التي يسفحها المشاهدون، ونوعية الملهاة تحدد انطلاقاً من عدد ضحكات الجمهور، فإن جودة النص الخطابي تقاس بقدرته على توظيف الحجج والبيانات والأقيسة المنطقية لإقناع المتلقي، ومخاطبة مشاعر الجماهير وإثارة حماسهم وتحريك إرادتهم، وتحقيق نجاح اتصالي يؤثر في الرأي العام.

وأكبر الظنّ أن الخطيب المسلم كان يحترم رغبات جمهوره الذي كان يهتز عند سماع الكلمة المنتقاة، لذلك كان بعض الخطباء يتخيّرون ألفاظهم، ويحبّرون خطبهم من غير تكلف إرضاء للجمهور، فقد روى الطبري عن الخليفة عمر ﵁ قوله في مجمع سقيفة بني ساعدة: «أتيناهم وقد كنت زوّرت كلاماً أردت أن أقوم به فيهم»[٣٤]. ورُوي عن الخليفة عثمان ﵁ أنه صعد المنبر يوماً ليخطب فأُرتج عليه فقال: «إن أبا بكر وعمر كانا يُعِدّان لهذا المقام مقالاً، وأنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام خطيب»[٣٥] ويبدو لنا أن الانسجام والتفاعل

لجمهور التام بالخطيب منوطٌ بما يحيل على نصه من ثقافة قرآنية، وبما ترسب في ذهنه من آيات الذكر الحكيم، فقد روى الهيثمُ بن عديّ عن عمران بن حطّان قوله: «إنّ أول خُطبة خطبتها، عند زياد أو عند ابن زياد فأُعجب الناسُ بها وشهدها عمي وأبي، ثم إني مررتُ ببعض المجالس، فسمعتُ رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب، لو كان في خطبته شيء من القرآن»[31].

ومما لاشك فيه أن هذا ردة فعل الرجل/ المتلقي وإحساسه الجمالي بالسياق النصي صدرت عن الوعي الجمعي المسلم الذي يحرص على الخطيب ذاته في توظيف النص القرآني على مساحة الخارطة النصية للخطبة.

٢ - التداخل بين أجناس الفنون النثرية:

إلى أي حدّ يمكن أن يصحّ رأي الدارسين الذين يذهبون إلى جعل الوصية والمناظرة تنتظمان في سلك الخطابة؟ وما الأدلة التي ساقوها للتدليل على هذا التداخل بين أجناس الفنون النثرية السابقة؟ وهل تبدو هذه الأدلة منطقية ومتناسبة وواقع الإبداع النثري؟

اندفع عدد غير قليل من الباحثين إلى جعل الوصية والمناظرة نوعين من أنواع الخطابة. وأكبر الظن أن (أحمد زكي صفوت) كان من أوائل الباحثين العرب المحدثين الذين أدخلوا الوصايا والمناظرات في باب الخطب[32] وتبعه في ذلك بعض الدارسين مثل (د. إحسان النص) الذي جعل الخطابة أبواباً فعدد منها خطب الجهاد، وخطب الإملاك (النكاح) وخطب المحافل والوفود، والخطب الدينية، وخطب المناظرات، والخطب السياسية، وخطب الوصايا[33]، ولعل حجتهم في ذلك أن جميع هذه الفنون نثرية، عمادها النثر، وما يدعم هذا الافتراض ما رآه (حسن ... جنيدي) من أن الوصايا «كالخطب في جميع مقوماتها الكلامية، بل هي نوع من الخطب، وذلك لاجتماعهما في مشافهة المخاطبين»[34].

وإذا بحث هؤلاء الدارسون عن تباينات بين الخطبة والوصية فإنهم يكادون لا يهتدون إلا إلى أن «الخطبة تقال في الحفل المجتمع بينما الوصية تُقال لفرد»[35] وإن كنا نوافق على أنّ ثمة تشابهاً بين أجناس الفنون النثرية السابقة، غير أننا نكاد نجزم أن هذا التشابه لا يصل إلى درجة التماهي، وانتظام جميع الفنون المتشابهة في سلك واحد، أو ذوبان كل فن من هذه الفنون في الآخر، ولاسيما أن لهذا التشابه ما يبرره، إذ نرجح ترجيحاً أن الشبه القائم بين الفنون السابقة نابع من الثقافة العربية القديمة التي هي في صميمها وأولياتها ثقافة شفوية قائمة على الرواية. ومهما يكن من صحة هذا الافتراض فإنه يمكن لنا تركيز السمات الجامعة والفاصلة بين هذه الفنون الشفوية فيما يأتي:

أولاً: السمات الجامعة والفاصلة بين فني الخطابة والوصية:

أ - السمات الجامعة:

إنّ استقراء مزيد من السياقات النصية لكل من الخطب والوصايا يجعل القارئ يدرك أن ثمة تشابهاً قائماً بين هذين الفنين على المستويين الوظيفي والذاتي.

١ - المشابهة الوظيفية:

تشترك الخطبة والوصية بأنهما [illegible]

(Pragmatic)، تقصد إلى تحقيق وظائف نفعية تتمثل في نقل مضمون خُلقي تقوي غالباً - ثم إنهما غالباً ما يكونان قادرين على الدعوة إلى الفضائل والتنفير من الرذائل، وتحريض النفوس على الاشمئزاز من المعاصي وعلى حب العمل، ولعل أول من اهتدى من القدماء إلى تعريف الوصية وتحديد غايتها الخلقية والتقويمية هو أسامة بن منقذ الذي قال: «الوصيةُ وصيتان: وصيةٌ للأحياء، وهي أدبٌ، وأمرٌ بمعروفٍ، ونهيٌ عن منكر، وتحذيرٌ من زللٍ، وتبصرةٌ بصالح عملٍ. ووصيةُ الأموات للأحياء عند الموت، بما يجبُ عليهم أداؤه، وبما يجبُ عليهم قضاؤه»[101] وبهذا المعنى تصير الوصية ذات نزعة مثالية، إذ إن غايتها – عموماً – توجيه حياة المتلقي، وسلوكه الاجتماعي، ووضعه تحت تأثير المرسل، وسلطته الإرشادية التي تتمثل باكتساب المحامد، ومكارم الأخلاق، وإحقاق الحق وصد الباطل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. غير أن هذه الغاية لن تتحقق إلا إذا امتلك الموصي ما يمتلكه الخطيب من كفاءات على المستويات كافة: كفاءة في التعبير اللغوي والأدبي، وكفاءة في امتلاك الخبرة الإنسانية، فضلاً عما أشرنا إليه من كفاءة خلقية في صورتها المثالية المنشودة.

٢ - المشابهة البنائية:

◆ - إن كلاً من الخطبة والوصية فنٌّ نثري شفوي غير محكوم بوزن أو قافية[102] ثم إنّ حسن التأليف وجودة التركيب اللغوي لازمة فيهما جميعاً، فالخطيب والموصي يهيئان في أذهان المستمعين مواقع خاصة عن طريق اللفظ المنتقى والمعنى المشهور والتأليف السهل، والرونق العالي، والمراد السليم والحواشي الرقيقة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والأعجاز المتصلة. ويذكر هنا ما أشرنا إليه من وجود عنصر وحدة الغرض في الإبداع النثري، ويجب أيضاً أن يكونا في حالة تفاعل نصي بحيث تشكل التراكيب والعبارات أعضاء متداعمة ومقدّمات ونتائج، وأن تخضع العناصر الهيكلية – المقدمة، الموضوع، الخاتمة – للنصين تماسكاً وتلاحماً لا تقطّع فيه وذلك وفقاً لقواعد الربط والاقتران التي يتيحها النظام اللغوي لكل من الخطيب والموصي.

ويلاحظ هنا أن كلا النصين (الخطابي والوصائي) قد سيطرت عليهما روح القرآن الكريم، وتعاليم الرسول ﷺ إذ إن تفحّص نصوص الإبداع النثري يدل على أن كلاً من الموصي والخطيب كانا متشربين للنص الديني الذي كان يلوح على الخارطة أو المساحة النصية لكل من الخطبة والوصية.[103]

ب - السمات الفاصلة:

رسمت الخطبة معالمها الخاصة التي تميزها من بقية الفنون النثرية منذ أن رسم الفن الخطابي معالمه في العصر الجاهلي وأخذت طريقها للتباين عن الوصية في الوظيفة والبناء.

١ - التباين الوظيفي:

◆ - تفرّد النص الخطابي – بما له من آليات خاصة – في موضوعات لا يمكن للوصية تغطيتها، وقد ذكرنا سابقاً أن النص الخطابي نص مفتوح، وهي متّسع يُستغل به تارة في الدعوة إلى العقائد الإلهية، وتارة في الدعوة

بين العقائد الطبيعية والمذاهب السياسية وتارة بين العقائد العقلية، وتارة في تمكين الانفعالات النفسية: مثل الاستعطاف، والاستمالة، والإرضاء والإغضاب، والتشجيع والتخدير والتحشيد السياسي، والقمع. ومن هنا نجد أن ظهور النص الخطابي العربي لدى الخوارج - مثلاً - اضطراباً فكرياً وانحرافاً مذهبياً في مسائل التكفير الذي لم يلتزموا به بالضوابط الشرعية المقررة، وبذلك فإن خطباء الخوارج اتخذوا لنصوصهم الخطابية منحىً دينياً مشوباً بالغلو والعنف، وإن كانت ثمة بعض الوصايا الحربية، فإن مثل هذه النصوص لا تمتاز بالمزاج العربي العنيف الذي كان يتأجج في النص الخطابي الإسلامي، إذ إن أكثر الخطب الحربية الاستنفارية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام وولاة بني أمية تعبر عن ذلك المزاج العربي العنيف لدى أولئك الخطباء.

◆ - إن النص الخطابي عملية تواصلية مستمرة التغيير وترتبط بشكل وثيق بالسياق الفكري أو السياسي أو العقدي لمجتمع من المجتمعات. أما الوصية فإنها لا تخاطب الموصى إليه إلا مرة واحدة، وإذا تكررت فإنها ستخاطب أناساً آخرين.

٢ - التباين البنيوي

حمل النصّ الخطابيّ في تضاعيفه بعض الآليات البنائية والأسلوبية للنصّ الوصائيّ، ولكن عملية الإبداع تفرض على الخطيب والموصي، جملة من التباينات البنائية. يحددها البحث في النقاط الآتية

◆ يستخدم الخطيب القناة البصرية في أثناء عملية الاتصال مع جمهوره، وتعتمد هذه القناة على ما يعرف بالاتصال غير اللفظي أو الرموز الاتصالية غير اللغوية، وتستخدم فيها الحركة والإشارة، والحركات الجسمية وتعبيرات الوجه والعينين. وقد تمثل الخطيب العربي القناة البصرية لدى الجمهور من خلال هيئته، ولباسه، وما يحمله بيده من عصا أو سيف أو مخصرة أو قوس. ثم إن الخطيب يستثمر القناة السمعية في أثناء التواصل الخطابي مع الجمهور باعتماده على قوة النبر وجهارة الصوت وارتفاعه.

أما الوصية فأكبر الظن أنها تحتاج إلى صياغة جمالية شاملة وطريقة إلقاء هادئة وكلمات تنفذ إلى عقل الموصى إليه وقلبه بهدوء واسترخاء بعيداً عن النبرة الوعظية الاستعلائية بغية التخفيف من غلواء الأمر والنهي وإلا لتحولت الطاقة الحيوية التي تتفجر في السياق النصي إلى إنذار ووعيد وتسلط من الموصي، وعناداً من الموصى إليه. فكل ممنوع مرغوب، وبذلك يتهدم الهدف من بناء الوصية التي تصدر أصلاً عن عاطفة ذاتية تتجسد فيها رؤية الموصي للعالم، وتعكس منظومة القيم وأنماط السلوك الاجتماعية والدينية والعسكرية التي تربّى عليها، وبذلك فحقيقة الوصية أنها أداة إبلاغ، يدفع بها الموصي إلى الموصى إليه على شكل مجموعة من الأوامر والنواهي. ليقوم الأخير بتنفيذها والالتزام بها.[١٠٥]

◆ - يتمايز النص الخطابي بسمات لغوية متنوعة. ذكرنا منها اعتماد الخطيب على صيغ الاستفهام عبر مستويات بلاغية

منصّ عدة، والاستعانة بالمواقف التاريخية المؤكّدة لمقولاته علاوة على محاولته دعم موقفه الخطابي بمجموعة من الأمثال، والحِكَم، وأخبار القدماء، واستدعاء المواقف الجدلية المؤيّدة لمذهبه الفكري أو السياسي أو العقدي، وحرصه على إيراد الأساليب الإنشائية والخبرية، وتوزيع الضمائر وصيغ الالتفات الإبلاغي على الخارطة النصية، وطرح الأدلة والإكثار من الحجج، وتوالي البراهين، بموقف الخطابي نفسه. أما الوصية فتتنامى بصيغتين إنشائيتين قوامهما: صيغة الأمر والنهي (افعلْ) و(لا تفعلْ).

◆ – إن عملية الاتصال تفاعل وتأخذ مكانها في النص الخطابي لتخاطب جماعة أو مجموعات بشرية كبيرة، ومن هنا فإن عملية الاتصال في الخطبة ذات سمة جماهيرية (mass – communication) أما عملية الاتصال في الوصية فإنها وصية تخاطب فرداً أو مجموعة قليلة من الأفراد يعرفهم الموصي ويربطهم بصلة ما على المستوى الشخصي، ثم إن الوصية قد تخاطب الحاضر والغائب[١٠١]. أما الخطبة فلا تخاطب إلا من حضر الموقف أو المشهد الخطابي.

ونزعم هنا أن الوصية فن قائم بذاته فهي وإن كانت قد التقت مع الخطبة في بعض سمات الوظيفية والذاتية، غير أنها سرعان ما تشق لنفسها منهجاً خاصاً، يجعلها تتفرد به وتتميز عن النص الخطابي.

ثالثاً: السمات الجامعة والفاصلة بين فني الخطابة والمناظرة

المناظرة على المستوى اللغوي هي أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه كيف تأتيانه، والتناظر التراوض في الأمر، ونظيرك من المناظرة[١٠٢] وهي مشتقة من النَّظر، وقد عرّفه أهل المنطق بـ "ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم".

أما على المستوى الاصطلاحي، فإن المناظرة مجادلة بين اثنين أو أكثر في موضوع ما بهدف إثبات وجهة نظر، والأصل فيها أن تكون مشافهة[١٠٣]. ونفهم من هذا أن المناظرة فنٌّ لسانيّ يقوم على وجود شخصين متدربين في المناظرة والتفكير المنطقي السليم، ويتجادلان حول قضية ما بهدف الإثبات أو النفي. وبناء على هذا الفهم الخاص فإن المناظرة تشترك مع الخطابة في غايتها النفعية المتمثلة في نقل مضمون فكري، أو سياسي، أو مذهبي إلى المخاطَب، وإقناعه به بالحجة، واستخدام الأقيسة الجدلية والتفكير السليم، علاوة على أنهما فنّان قوامهما اللسان. وإن كانت المناظرة قد التقت مع الفن الخطابي في هذه السمات، فإنها اختلفت عنه بجملة من الأمور الوظيفية والذاتية.

١ – التباين الوظيفي:

◆ – الخطابة فن أصيل، عرفه العرب قبل الإسلام، إذ إنّ منزلة الخطيب في الجاهلية كانت فوق منزلة الشاعر، بشهادة أبي عمرو بن العلاء (٧٠ – ١٥٤هـ)[١٠٤] ثمّ إن ما تكلمت به العرب في جاهليتها من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون بشهادة ابن رشيق القيرواني (٣٩٠ – ٤٥٦هـ)[١٠٥]. أما بالنسبة إلى فن المناظرة فإن أقدم نصوصها يعود لاطلاعنا تحدثت عما ناظر به الأنصار أبا بكر

في ميراث أم الأم وأم الأب[١٠٢] وثمة مناظرات أخرى عكست صورة الصراعات السياسية والدينية التي حدثت بين المهاجرين والأنصار بعد وفاة النبي الكريم ﷺ مباشرة.[١٠٣] غير أنّه من الضروري أن ننبه هنا إلى ما أشار إليه بعض الدارسين من أن ما يرجع من المناظرات من القرن الرابع الهجري لا يتعرض مطلقاً بهذه الصراعات، فقد ركزت هذه المناظرات اهتمامها على الموضوعات الفكرية الجديدة التي تعكس التنافس بين شرائح المجتمع في ذلك العصر.[١٠٤] ولعل هذا ما جعل (د. شوقي ضيف) يربط الانطلاقة الأولى لفن المناظرة في تاريخ الأدب العربي بانطلاقة الفرق الكلامية من مرجئة ومعتزلة وجبرية وقدرية[١٠٥].

◆ - تتطرّق المناظرة موضوعات ليس للخطابة فيها اختصاص، فقد تناولت المناظرات - مثلاً - موضوعات النحو حيث كان الخلاف قائماً بين الكوفيين والبصريين، واحتلت كذلك المناظرات الأدبية حيزاً من نشاط المتناظرين في ذلك الوقت فتناظروا حول القديم والجديد، وحق المحدثين في التأليف والإنشاء.[١٠٦]

٢ - التباين البنائي:

◆ - الأصل في المناظرة أن تكون فناً لسانياً شفوياً، غير أن استقراء تاريخ المناظرات يدل على أن صيغة التفاعل الفكري في المناظرة يمكن أن تكون إنشاء كتابياً ومن الشواهد التي يمكن أن تُساق في هذا المجال أن الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ) كتب كتاباً في القدر ثم ألف أبو حنيفة النعمان (٨٠ - ١٥٠هـ) بعد ذلك - كتاباً في الرد عليه. وقد صنف المؤرخون مثل هذه الكتب ضمن فن المناظرات[١٠٧] أما النص الخطابي فهو فن شفوي خالص لأن من كان الأصل فيه التدفق الخطابي للخطبة أو شمع لحظة إلقائها.

◆ - يقتضي الموقف الاتصالي وملابساته وظروفه في النص الخطابي وجود متكلم واحد يوجه خطابه لجماهير المحتشدة في مكان عام بقصد إقناعها والتأثير فيها، وينبغي على الخطيب الناطق بلسان السلطة الدينية أو السياسية التي يمثلها أن يكون عند في أدائه الخطابي جهير الصوت، ويلتزم ببعض المواقف فيتكئ على عصا أو قوس أو يشير بسيف. وهذه المؤثرات السمعية والبصرية هي قوام النص الخطابي وملاكه. أما الموقف الاتصالي في فن المناظرة فإنه يقوم على الحوار بين شخصين أو أكثر داخل مساحة جغرافية ضيقة في إطار حوار هادئ، تفرضه آداب الحوار.

◆ - يمكن هنا إجراء تمييز أساسي في استعمالات اللغة بالنسبة لكل من الخطابة والمناظرة، فطبيعة اللغة في النص الخطابي انفعالية تتحرك بطاقة لتكثيف السياق النصي الخصوبة والنماء، وتستغرق شعور المخاطب وواقعه على أساس الواقع النفسي والاجتماعي والسياسي، والعقدي الذي يخضع له المتلقي في انفعالاته. أما المناظر فيختبر ألفاظه وأساليبه التي تتحرك بدقة متناهية لتخاطب عقل الخصم.

وفي الحقيقة إن كثيراً من أصحاب المذاهب الكلامية - كالمعتزلة - قد بسطوا في الجدل حتى أمدوا العقل العربي بسيل من المعاني

الدقيقة والبراهين العميقة، وصفوه عقلاً جدلاً من بأن متمتعاً على كل حديد، غير أنه ينبغي ألا يفهم من كلامنا هذا أن النص الخطابي يغيب فيه صوت العقل، إلا أن غياب الارتجال والعفوية عن المناظرة يتطلب من المناظر استدعاء الفكر الذي يكون في المناظرة أقوى منه في الخطابة، وإن كانت اللغة التي تتطلب الفكر شرطاً لهما معاً ما دام أن المبنى عليهما الإقناع.

وعلى أية حال فإن جملة التباينات السابقة تجعلنا نعدُّ المناظرة فناً قائماً بذاته، ولاسيما أن بعض النقاد يخرج المناظرة من دائرة الجدل الذي هو من مرتكزات الفن الخطابي(٣٢). ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن إظهار الحقيقة مطلقة تدخل ضمن اهتمام المناظرة، أما الجدل فهدفه الدفاع عن قضية ما أو هدم قضية ما بغض النظر عن طبيعة هذه القضية، أو علاقتها بالحقيقة، ودون أي اهتمام بمقولتي الحقّ والباطل.(٣٣)

- نتائج البحث:

وأخيراً هذا كله أن ثمة جهوداً بُذلت للتأطير النظري للخطابة، غير أن بعض النقاد قد عمد إلى دمج آليات النص الخطابي بنسيج النص الكتابي تارة، وبنسيج الفنون النثرية الشفوية تارة أخرى، لذلك حاولنا وضع حدود فاصلة بين الفنون جميعاً، علاوة على كشف ما في الآليات البنائية والوظيفية للنص الخطابي من تميز وتفرد.

وعلى الرغم من أن الجهود النقدية لم تأتِ بتعريف جدي شامل للخطابة إلا في مرحلة متأخرة من حياة النقد العربي، غير أن تفحص النصوص النقدية والأدبية أظهر أن الخطابة فن من الفنون اللسانية المرتجلة التي تحقق وظائف معينة، وقد أسهمت جهود الجاحظ على وجه التحديد بتوضيح طبيعة النص الخطابي العربي السائد في عصره وعصور الأدب التي سبقته، وعلاوة على ذلك فقد أرسل النقاد كثيراً من الإشارات التي ساعدتنا في توضيح أركان عملية الاتصال الخطابي، وتحديد عناصرها ومكوناتها الأساسية، من خلال كلامهم على الشروط التي يتحلى بها الخطيب، والمواقف الخطابية التي يرتادها، ثم كلامهم على المعالم البنائية والوظيفية للسياق النصي الذي اكتسب خصائص ومزايا خلقية وشرعية، جعلته يتمتع بالحس القرآني فصاحة وتجربة حتى أضحى التعبير القرآني قاسماً في نص كل خطيب مسلم، وكلامهم أخيراً على جمالية المتلقي وشمائله، وردود فعله، وتأثره العاطفي، واقتناعه العقلي، وإصداره حكماً جمالياً على ما سمعه من الخطيب.

وقد نبّه النقاد إلى العفوية التي يتسم بها الخطيب العربي، علاوة على ما يكشف عنه السياق النصي من أسجاع فنية مطلقة أحالها الكُتّاب إلى النمط، فتمازجت فيما بينها تمازجاً مع الرتابة في الأسلوب، وحقّق انسجاماً مع ما تقتضيه السليقة السليمة، ووفر للخطيب اتساقاً مع الطبع الصحيح.

الحواشي:

1. أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، مقاييس اللغة مادة [خطب]
2. ابن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، مادة (خطب)
3. الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ص ٤١٩
4. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص ٧٥
5. سورة النبأ: ٧٨ / آية: ٣٧
6. ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم ج٤، (ص ٤٦٦).
7. ابن وهب (ت: بعد ٣٣٥) البرهان في وجوه البيان، ١٥
8. سعيد يقطين، تحليل الزمن الروائي الزمن، السرد التبئير ص ١٧
9. محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي ص ٣٧

الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ) البيان والتبيين ج١ ص ١١٥-١١٦

11. المبرد (٢١٠-٢٨٦ هـ) البلاغة ص ٨٠-٨١
12. ابن رشيق (٣٩٠ - ٤٥٦ هـ) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ج١ ص ٢٣.
13. ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) المقدمة، ص ٥٣٢
14. انظر فاطمة الوهيبي، نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ص ٩٠ وما بعدها - والبشير المجذوب، حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، ص ١١
15. طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) - تمهيد في البيان العربي مقالة مهد بها لكتاب نقد النثر، ص ١٧
16. الجاحظ البيان والتبيين ج١ ص ٣١
17. نفسه، ج٢، ص ١١٣
18. نفسه، ج٢، ص ٥٩ - ٦٢
19. يؤكد الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) صحة النص ونسبته إلى علي بن أبي طالب فيقول: وهذه الخطبة ربما نسبها من لا علم له إلى معاوية وهي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الذي لا يشك فيه ... وقد ذكر هذه الخطبة في كتاب البيان والتبيين وذكر من نسبها إلى معاوية. انظر محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) شرح نهج البلاغة ج١ ص ٨٨.

20. الجاحظ البيان والتبيين ج١ ص ٦٠٢.
21. بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ص ٨٧
22. طه حسين، مقدمة في البيان العربي، ص ٧.
23. الجاحظ البيان والتبيين، م.س ج٢، ص ٢٧-٢٨.
24. روبن برنت، الاتصال والسلوك الإنساني، ص ٦ وانظر محمود عكاشة لغة الخطاب السياسي ص ٤٥
25. روبن برنت، الاتصال والسلوك الإنساني، ص ٦٦
26. إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي (٢١٥-٢٩٨ هـ) طبيب مترجم، ألف كتباً كثيرة منها الأدوية المفردة، وآداب الفلاسفة، وتاريخ الأطباء، وكان عارفاً باليونانية والسريانية، فصيحاً بالعربية، توفي ومات في بغداد. انظر ترجمته لدى: ابن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مج١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦
27. العسكري (٢٩٣ - ٣٨٢ هـ) الصناعتين ص ١٢٦
28. نفسه ص ١٤٣
29. محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣ م) أمراء البيان ص ١٦
30. حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٣٦١
31. نفسه ص ٣٦٢
32. قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) نقد النثر ص ٩٥.
33. التوحيدي (ت ٤١٤ هـ) الإمتاع والمؤانسة ج٢ ص ١٤١-١٤٤
34. إبراهيم السوي، في الخطابة ص ٥
35. د. مي يوسف خليف النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأموي ص ٣٧
36. قدامة بن جعفر، نقد النثر ص ٦
37. ابن وهب، البرهان في وجوه البيان ص ١٥

٣٨ د. محمود مقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في العصر الجاهلي ص٦٨.

٣٩ عبد الله الحميري (ت ٨٨٨هـ)، تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل، ورقة ٦.

٤٠ أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) كتاب الخطابة ص٢٩م

٤١ نفسه، ص ٢

٤٢ المقولات العشر هي: الجوهر، والكم، والكيف، والفعل، والانفعال، والأين، والوضع، والملكية، والإضافة. عن هذه المقولات وشرحها انظر: د. إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب المقولات لابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ)، ص٩ - ١٤.

٤٣ الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩هـ)، كتاب في المنطق: الخطابة، ص٢.

٤٤ د. محمد رجب النجار، النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية ص ٦٧

٤٥ د. حسني يوسف خلوف، النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأموي ص٣٧.

٤٦ القلقشندي (٧٥٦ - ٨٢١هـ) صبح الأعشى في صناعة الإنشا ج ص٩١.

٤٧ التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١ ص٧٥٣

٤٨ البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، ج٣، ص٢٠٩ وانظر الحديث لدى: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص٢٢٦

٤٩ ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، مج٢، ص٦٣٣

٥٠ نفسه، مج٢ ص٢٣٢

٥١ ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ)، زاد المعاد، ج١ ص٢

٥٢ يرى بعض الدارسين أن النص الإبداعي في العصر الجاهلي كان نصاً شعرياً وأن عرب الجاهلية لم يعنوا إلا بضربين من المرويات الشفهية هما: المثل والحكمة اللذان سلكا لأدائهما طريق الإيجاز والدقة، والبراعة في صياغة التركيب وتجسيم المعنى، وإكسابه التنغيم الموسيقي المناسب. انظر تفاصيل هذه الآراء لدى: د. شكري فيصل، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول، ص٢٠٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥.

٥٣ انظر: قدامة بن جعفر، نقد النثر، ص٩٧، ٩٨ وانظر ما ذكره الجاحظ من العيوب النطقية لدى الخطباء في البيان والتبيين، ج١، ص٣٦ وما بعدها.

٥٤ ومن ذلك ما قاله أحدهم:

ومن عجب الأيام أن قمت خاطبا
وأنت صليل الصوت منقطع السحر

- انظر: قدامة بن جعفر، نقد النثر، ص ٩٥

٥٥ القاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ)، شرح صحيح مسلم، باب تخفيف الصلاة والخطبة، مج٣، ص٢٦٨، حديث رقم ٨٦٧.

٥٦ داود بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (٨١ - ١٣٣هـ) أبو سليمان، أمير من بني هاشم، هو عم أبي العباس السفاح، كان خطيبا فصيحاً، ومن أهل القائمين بالثورة على بني أمية، وهو أول من ولي المدينة من بني العباس. انظر الزركلي، الأعلام، مج٢ ص٣٣٣

٥٧ أيضا عقد البيان والتبيين، ج١ ص١٣٣، وانظر بعض المشاركات لديه ج٣ ص٢٨، ٢٧

٥٨ العسكري، الصناعتين، ص٦١.

٥٩ كمال ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)، مقدمة شرح نهج البلاغة ص١٧٦ - ١٧٧

٦٠ أرسطوطاليس، كتاب الخطابة، ص٢٠١

٦١ من ذلك ما قاله أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة:

أبا دليجة من يكفي العشيرة إذ أمسوا
من الخطب في لبس وبلبال
أم من يكون خطيب القوم إذ حفلوا
لدى ملوك أولي كيد وأقوال

انظر: الديوان، ١٠٤

٦٢ من ذلك ما قاله الشاعر الصحابي المخضرم قيس بن عاصم المنقري التميمي يذكر ما في بني منقر من الخطابة

... بي امرؤ لا يعري خُلُقي
دَنَسٌ يفنّده ولا أفْنُ
من معشر في بيت مكرمة
والأصل ينبت حوله الغصنُ
خطباء حين يقوم قائلهم
بيض الوجوه مصاقع لُسْنُ

- انظر الجاحظ البيان والتبيين ج١، ص٢١٩

٦٣ يشير هنا إلى مسألة تباين الذوق وتطوره حول هذه المسألة، ففي جاهلية كان التشادق محبوبا مستحبا في الخطيب، واستمر كذلك الأمر لدى بعضهم في القرن الأول على الرغم من النهي النبوي ثم رأينا في القرن الثالث كراهة التشدق لا من حيث تأثيره على شكل الخطيب خلال النطق، بل لسبب أكثر تعلقاً بالخطبة من الناحية الفنية وهو أن التشادق يؤدي إلى الإغراب والتكلف. انظر الجاحظ البيان والتبيين ج١ ص١٢ وما بعدها. وانظر أيضا ج١ ص٢٢١، وانظر - فاطمة البريكي نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ص ٢٨

٦٤ من ذلك ما قاله أحدهم

ومن عجب الأيام أن قمت خاطباً
وأنت طويل الصوت منقطع الصدر

- انظر قدامة بن جعفر، نقد النثر، ص ٩٥

٦٥ الجاحظ، البيان والتبيين، م.س، ج١ ص١٢٢، وص ٢٢ وما بعدها

٦٦ انظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، مج٢ ص٢٣٣

٦٧ أبو الحسن السندي (ت ١١٣٨ هـ)، شرح سنن ابن ماجه، باب ما جاء في الخطبة يوم الجمعة، مج٢ ص١٩، حديث رقم ١١٠٢

٦٨ المرجع نفسه مج٢ ص١٨، حديث رقم ١١٠١

٦٩ انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢ ص ٢٠٢ - ٢٠٨ و ابن قتيبة عيون الأخبار مج٢ ص٢٣٣

٧٠ المبرد، الكامل، ج١، ص ٢٩٢

٧١ أشرنا سابقا إلى أن مصطلح "discourse" يعني الخطاب، أما المصطلح "text" فيعني النص، ويبدو لنا أن ثمة وجهات نظر متعددة في هذا الشأن. فبعض الدارسين يرى أنه ليس ثمة فروق بينهما لذلك يُستخدم المصطلحان لدى هؤلاء بمعنى واحد دون فرق في الدلالة. ويرى آخرون وهذا الراجح لديه أن النص غير الخطاب، وللتوضيح الفارق بين النص بالمعنى الذي نبهنا عليه، وغير النص يستخدم كلمة خطاب للدلالة على كل كلام أدبي أو غير أدبي متصل غير أنه لا يكون نصاً إما لعدم اكتماله. أو لأنه لا يعبر عن موضوعه ببناء متنامٍ متماسك؛ لأن التشتت وعدم الاكتمال هما في رأينا نقيض النصية - انظر د محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، ص ٤٧

٧٢ الجاحظ، البيان والتبيين ج١ ص ١٦

٧٣ التوحيدي (ت ٤١٤هـ)، الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص١٣٢

٧٤ التوحيدي، المقابسات، المقابسة رقم ٦٤ ص٢٦١.

٧٥ القاضي عياض شرح صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ج٣ ص ٢٦٨، حديث رقم ٨٦٦

٧٦ المرجع نفسه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة ج٣ ص ٢٧٤ - ٢٧٥، حديث رقم ٨٧

٧٧ ابن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠ هـ)، الكامل في التاريخ ج٣، ص ١٩٦

٧٨ أقيمت بمناسبة السنة العاشرة للهجرة، ذكرها ابن عبد ربه من غير إسناد وأورده الطبري مسندة إلى عبد الله بن صبيح ولم يذكر المناسبة؛ انظر - ابن عبد ربه العقد الفريد ج١ ص٦١ - ٦٨ - والطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك، ج٣ ص ١٤٠ - ١٤٣

٧٩ جاء بها الطبري في حوادث سنة ٤٥ هـ مقتربة بهذا التاريخ. أوردها الجاحظ برواية واحدة عن أبي الحسن المدائني، وذكرها ابن قتيبة في عيون الأخبار برواية مغايرة عما أورده الجاحظ، وهي رواية ابن قتيبة رواية للقالي في ذيل الأمالي، أما ابن عبد ربه فقد أوردها العقد الفريد مخالفة لما رواه الجاحظ. انظر الجاحظ، البيان والتبيين ج٢، ص ٦١ - ٦٥ والطبري تاريخ الرسل والملوك ج٥، ص ٢١٧ - ٢٢١، وابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ص ٢٤١ - ٦٢٣ ابن عبد ربه العقد الفريد ج٤، ١١٠ - ٢٠٢ و البغدادي (٢٨٨ - ٣٥٦هـ) كتاب ذيل الأمالي

وتطورها ص ١٨٥-١٨٦

٨٠ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص٦

٨١ نفسه، ج٤، ص٦

٨٢ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج١، ص٦٣

٨٣ نفسه، ج٤، ٦٦

٨٤ نفسه، ج٦، ٦٦

٨٥ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص١١٨

٨٦ نفسه، ج٢، ص٢٢٦

٨٧ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص٨

٨٨ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص٦

٨٩ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (أو تاريخ الخلفاء)، ج١، ص١٩٧

٩٠ للاطلاع على التأصيل لنظرية جمالية التلقي - محمد مبرور، النص والتأويل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري ص١٢٦ وما بعدها

٩١ أرسطو طاليس، كتاب الخطابة ص٢٦

٩٢ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٢٨٤

٩٣ المبرد، الكامل، ج٣، ص١٥٥، ١٥٦

٩٤ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٤٥٦

٩٥ قدامة بن جعفر، نقد النثر، ص٩٦

٩٦ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ١١٥

٩٧ يقول أحمد زكي صفوت في مقدمة كتابه: «استخرت الله فجمعت كل ما أثر عن العرب في عصور العربية الزاهرة من خطب ووصايا من مظانها، على قدر ما هداني إليه اطلاعي، وضممت إليها ما دار في مجالس الملوك والخلفاء، والرؤساء، من حوار ومساجلة أو جدال ومناظرة، مما يدخل في باب الخطب ويتلاءم في سلكها، وأوسعتها تلك الأسفار كي تكون لها ديواناً جامعاً ومرجعاً سهلاً، يسهل مراجعتها فيه وسميته: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. انظر - جمهرة خطب العرب، ج١، ص٤

٩٨ د. إحسان النص، الخطابة العربية في عصرها الذهبي ص٢٨-٢٩

٩٩ د. رومان الفورسي، وصايا الآباء والخلفاء في العصر العباسي دراسة فنية، ص:١٥

١٠٠ د. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج١، ص٨٩

١٠١ ابن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤ هـ) لباب الآداب، باب الوصايا، ص١

١٠٢ يشير بعض الدارسين إلى أن الوصايا تكون نثراً كما قد تكون شعراً. غير أن استقراء النصوص الشعرية القليلة التي يستشهد بها هؤلاء الدارسون على صحة رأيهم المفترض يدل على أن هذه النماذج الشعرية تنضوي تحت غرض الحكمة. وعلى أية حال فإن الغالب على الوصية أن تكون نثراً. انظر - محمد لطيف الحكام، أساليب النثر الفني ص١٠٦

١٠٣ من الوصايا التي جاءت متشبعة بروح الإسلام - وصية النبي الكريم - ﷺ - لأنس بن مالك، ووصيته - ﷺ - لعلي بن أبي طالب، ووصية أبي بكر لخالد بن الوليد حين وجهه لقتال أهل الردة، ووصية علي بن أبي طالب يوصي ولده بعد منصرفه من صفين، ووصية عبد الملك بن مروان يوصي بنيه وقد حضرته الوفاة. انظر النصوص على التوالي لدى: - محمد السليمي، جمهرة وصايا العرب، ج٣، ص١٢٢، ١٠٥، ١٥٢، ١٩٨، ٢٣٠

١٠٤ انظر على سبيل المثال: وصية أبي بكر لخالد بن سعيد وقد تأهب للقتال: - محمد السليمي، جمهرة وصايا العرب، ج٢، ص١٦١

١٠٥ محمد رجب النجار، النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، ص٥٣

١٠٦ من الوصايا التي خلفتها التابعين وصية معاوية لابنه يزيد. فقد روى الجاحظ أنه لما حضرت معاوية الوفاة ويزيد غائب دعا معاوية مسلم بن عقبة المري والضحاك بن قيس الفهري، فأبلغهم وصيته ليزيد. انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص١٢١

١٠٧ ابن منظور، لسان العرب، مادة (وصى)

١٠٨ الكفوي، الكليات، مادة (وصى)، ص٩٤٠

١٠٩ د. أحمد أمين مصطفى، المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع، ص٥٢

١١٠ قول أبو عمرو بن العلاء: «كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن

عرفهم ويهيب من فرسانهم ومن كثرة عددهم، وينبههم شاعر ميرهم فيرقب شاعرهم فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر. انظر الجاحظ: البيان والتبيين ج١ ص: ٢٤١

١١١. ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج١ ص: ٢

١١٢. انظر د. أحمد أمين مصطفى، المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع، ص: ١٨

١١٣. يُشار هنا إلى ما دار بين المهاجرين والأنصار من نقاش حول أحقيتهما بالخلافة، غير أن هذه المناظرة لم تدم إلا سويعات قليلة، ولم تستغرق إلا مجلساً واحداً. انظر - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣ ص: ٤٥٦

١١٤. د. حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، ص: ١٤٩

١١٥. انظر د. شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص: ٦٥

١١٦. نفسه، ص: ٢٠٨ وما بعدها

١١٧. د. أحمد أمين مصطفى، المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع، م. س، ص: ٤٤

١١٨. يرى أرسطو أن الخطابة تناسب الجدل، لأن كليهما يتناول أموراً تدخل على نحو ما في مجال معرفة الناس جميعاً، وليسا مقصورين على علم خاص بعينه، ولذلك فإن الناس جميعاً يشاركون بدرجات متفاوتة في كليهما. انظر - كتاب الخطابة، ص: ٢٢

١١٩. د. حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي، ص: ٦٢

١ - المصادر والمراجع

- الاتصال والسلوك الإنساني، د. روبن برنت، ترجمة نخبة من أعضاء قسم وسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية، جامعة الملك [illegible] [illegible]، المملكة العربية السعودية، ١٤١٢ هـ ١٩٩١م
- الإمامة والسياسة (أو تاريخ الخلفاء)، عبد الله بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٣ م.
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (ت ٤١٤ هـ)، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر ١٩٣٩م
- أمراء البيان، محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣ م) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر ١٣٥٥هـ ١٩٣٧م
- البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن وهب الكاتب، تحقيق حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ١٩٦٩م
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٤ م
- تاريخ الأدب العربي، ر. بلاشير، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م
- تاريخ الأمم والملوك (المعروف بتاريخ الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، لبنان، ١٩٦٢ م
- تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية، د. محمود المقداد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م
- تفسير القرآن الحكيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٨، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م
- جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (العصر الجاهلي وصدر الإسلام)، أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

- جمهرة وصايا العرب (وصايا عصر الإسلام والدولة الأموية)، محمد العنيبي، منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١ م
- حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، البشير المجدوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ١٩٨٢ م
- الخطابة العربية في عصرها الذهبي، د. إحسان النص، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٣م
- زاد المعاد في هدي خير العباد، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م
- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ)، وفي ذيله: الجوهر النقي لعلاء الدين بن علي، المعروف بابن التركماني (ت ٧٤٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د. ت).
- شرح سنن ابن ماجه، أبو الحسن السندي الحنفي (ت ١١٣٨)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦ م
- شرح صحيح مسلم (إكمال المعلم بفوائد مسلم)، عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ)، المحقق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م
- شرح نهج البلاغة، محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، دراسة وتحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي (٧٥٦ - ٨٢١ هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م
- الصناعتين: الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (٢٩٣، ٣٨٢هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
- العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٢٤٦ - ٣٢٨هـ)، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (٣٩٠-٤٥٦ هـ)، تحقيق: محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، سورية، ط٢، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م
- عيون الأخبار، عبد الله بن قتيبة الدينوري (٢١٣-٢٧٦هـ)، تحقيق: د. محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م
- فن الخطابة، إبراهيم اليسوعي، راجعه وقدم له محمد حسين فضل الله، دار الأمير، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م
- الفن ومذاهبه في النثر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط١٦، ١٩٧١م
- الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد بن المبرد (٢١٠-٢٨٦هـ)، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م
- الكامل في التاريخ، علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠هـ)، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م
- كتاب الخطابة، أرسطو طاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق.
- كتاب ذيل الأمالي والنوادر، أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي (٢٨٨-٣٥٦هـ)، المكتب التجاري، بيروت، لبنان، ١٩٦٠ م.
- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ).
تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢
- لباب الآداب، أسامة بن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة الرحمانية، القاهرة، مصر، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥ م
- لغة الخطاب السياسي في ضوء نظرية الاتصال، محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م
- المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، مقوماتها، تطورها اللغوي، د. شكري فيصل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م

- مقدمة شرح نهج البلاغة في البلاغة والخطابة وفضائل الإمام علي، كمال الدين ميثم البحراني، (ت ٦٧٩هـ)، تحقيق: د. عبد القادر حسين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م
- المقولات، الحسين بن علي بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٥٩ م
- المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع، د. أحمد مصطفى، دار الفكر للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٨٤ م
- المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي، د. حسين الصديق، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٠ م
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، دراسة وتحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٦ م
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦ م.
- النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية: الشكل، مقوماته، أعلامه، د. محمد رجب النجار، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٤٢٣ هـ
- النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري، حميد سمير، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ٢٠٠٥ م
- نقد النثر، منسوب لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ١٣٥١هـ / ١٩٣٣م
- نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، د. فاطمة عبد الله الوهيبي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٩١م
- وصايا الآباء والخلفاء في العصر العباسي: دراسة فنية، سوزان علي الدرويش، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧ م

٢ - المخطوطات

١- تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل، أبو عبد الله محمد بن فرج بن عبد الله المعيدي، مخطوط بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، رقم التسجيل ٨١١٤، نسخة مصورة عن مخطوطة أحمد الثالث، مكتبة طوب قابي سراي، إسطنبول، تركيا، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ألمانيا

الأدب المقارن والعولمة – تحديات وآفاق

محمد سيف الإسلام بوفلاقة
عنابة – الجزائر

في ظل ما يتعرض له الأدب المقارن من منافسة شديدة من قبل النقد الثقافي، ومع الركود الشديد الذي أحاط به في زمن العولمة التي تهجم هجمة شرسة في محاولة منها لجرف واقتلاع الخصوصيات والحدود الثقافية لشتى الأمم ودمجها في خانة واحدة، فإن هنالك شبه حالة تلقي بظلالها على نطاق واسع في أوساط المقارنين نظراً للمرحلة الصعبة التي يمر بها الأدب المقارن، وهو ما حث بالكثير من المهتمين أن يتساءلوا عن جدوى وآفاق ومستقبل الأدب المقارن في ظل العولمة. وعلى الرغم من أن هذا العلم قد تجذر وفرض نفسه مدة ما يربو عن مائة وثلاثين عاماً، وحقق إنجازات بارزة وأنعش علوماً أخرى في ميادين متنوعة نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر النقد الأدبي ونظرية الأدب وامتد إلى ميادين معرفية أخرى برزت في مراحل لاحقة، كحوار الثقافات والحضارات والاستشراق ومجالات الترجمة المختلفة، إلا أن هنالك مخاوف جمة تساور المقارنين في مختلف أنحاء العالم من أن يتحول الأدب المقارن إلى نقد ثقافي مقارن، وإن كانت هنالك بعض الجهود التي سعت لبعث النقد الثقافي المقارن، وعقد جسور التواصل بين النقد الثقافي والأدب المقارن. وقبل أن نتطرق إلى صلب هذه الورقة، فإنه يتوجب علينا التنويه إلى تقديم لمحات عامة، ومفاهيم متنوعة عن الأدب المقارن والعولمة، عسى أن نلقي بعض الضياء، ونمهد لموضوعنا الرئيس، كون أن الأساس الذي سنعتمد عليه في هذه الورقة هو الأدب المقارن، والإطار الزمني هو زمن العولمة، وتتجلى لنا الإشكالية الرئيسة حول العلاقة بين الأدب المقارن والعولمة، كون أن الأدب المقارن دوره هو إجراء المقارنات والمباحث عن مواطن الائتلاف والاختلاف، والتأثير والتأثر بين الآداب والفنون المتنوعة لشتى الأمم والشعوب، في حين أن العولمة تهجم هجماتها الشرسة على الساحة الثقافية والفكرية، وتحاول طمس الخصوصيات الثقافية، ومحو التراث الحضاري، والسمات الذاتية والخاصة، التي يتميز بها الشعوب وكل حضارة من الحضارات وتحاول أن تدمجها في إطار واحد، وتدرجها في زاوية محددة متصلبة بذلك لجماليات التنوع والاختلاف الثقافي بين شعوب وأمم المعمورة.

١- الأدب المقارن، مفاهيم ورؤى

تعددت وتنوعت مفاهيم الأدب المقارن، بتنوع وتعدد المدارس وتباينت من قطر إلى آخر فحسب مفهوم المدرسة الفرنسية والتي ظهر بها هذا العلم لأول مرة سنة ١٨٢٧م، فهو ذلك العلم الذي يبحث ويقارن بين العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة في لغات مختلفة. أي أن مجاله أدبي بحت، ولا يحاول الربط بين الأدب وبين الفنون والعلوم الإنسانية والطبيعية الأخرى في حين يعرفه الأمريكيون بأنه البحث والمقارنة بين

العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة بعضها وبعض الآخر، وبين الآداب وبقية أنماط الفكر البشري من فنون وعلوم، إذ يعتبرون التفكير البشري كلاً متكاملاً ومتداخلاً، ولا يمكن فصل الإنتاج الأدبي عن غيره من أنماط الإنتاج الفكري الأخرى من علوم وفنون، وعلى هذا فهم يعقدون مقارنات بين الاتجاهات الأدبية والاتجاهات الفنية، وبخاصة الموسيقى والغناء على سبيل المثال[1]. ووفقاً لرؤية المدرسة السلافية وكما وصف جيرمونسكي الأدب المقارن، فهو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة تطورات الآداب القومية، وذلك في إطار أدب عالمي موحد بين الشرق والغرب، بمصدر انطلاقه وحدة السياق التاريخي الذي تتطور منه آداب مختلف الشعوب، والمبادئ السامية التي تشمل التعاون والأخوة بين الشعوب في مسيرة عملية التقدم والتطور الإنساني] فيما يخص مختلف القضايا الثقافية، وعلى أوجه النصوص الأدبية منها. والتعريف الدقيق الذي حدد من خلاله أصحاب المدرسة الفرنسية الوظيفة الرئيسة التي ينهض بها الأدب المقارن هو أنه «يدرس مواطن التلاقي بين آداب اللغات المختلفة، وصلاتها الكثيرة المعقدة في حاضرها وماضيها، وما لهذه الصلات التاريخية من تأثير وتأثر، أياً كانت مظاهر هذا التأثير والتأثر، سواء تعلقت بالأصول الفنية العامة للأجناس الأدبية، أو التيارات الفكرية، أو اتسمت بطبيعة الموضوعات والمواقف والأشخاص التي تعالج أو تُحاكى في الأدب»[6]، وإن إلماماً بالمفاهيم المتنوعة للأدب المقارن، لهو أمر في غاية الصعوبة، ويستحيل أن نحيط بجميع الرؤى، حيث إننا نجد في المدرسة الواحدة تعريفات متعددة ومتنوعة، بيد أنه يمكن أن نضم مجموعة من الرؤى والأفكار المتنوعة التي حاولت كشف اللثام عن الأدب المقارن.

فالأدب المقارن بمفهومه البسيط هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتمثل جوهره في إجراء مقارنات بين آداب قومية مختلفة، أي بين آداب كُتبت بلغات متعددة، وإنّ تجاوز حدود الأدب المكتوب بلغة واحدة هو المسألة الوحيدة التي لا خلاف حولها بين المقارنين على اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم، أمّا المسائل الأخرى فيمكن اعتبارها كلّها خلافية. ولكن حتى حول هذا الحدّ الأدنى فإن الاتفاق غير كامل، فمن المقارنين من يريد أن يحصر المقارنة في أدبين قوميين لا غير، ومنهم من يريد توسيع دائرة المقارنة لتشمل آداباً قومية متعددة، وهناك أخيراً من يدعو إلى مقارنة الأدب بالفنون الأخرى من موسيقى وتصوير وغيرهما، لا بل إلى مقارنته بميادين المعرفة الإنسانية كلّها كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع. لقد ضيّقت الفئة الأولى ميدان الأدب المقارن، إذ حصرته في المقارنة بين أدبين قوميين فقط، كأن يقارن المرء بين الأدب الفرنسي والأدب الألماني، أو بين الأدب العربي والأدب الفارسي، وحجّتها في ذلك أنّ مقارنات كهذه تفضي إلى نتائج محددة ودقيقة وتقدم العلاقات الأدبية الثنائية، وبذلك فهي تقدم العلاقات الثنائية بين أمتين، كالفرنسيين والألمان والعرب والفرس. أمّا الفئة الثانية فهي توسّع دائرة المقارنة بين الآداب القوميّة بحيث تشمل عدة آداب، كأن يدرس المرء علاقات الأدب الفرنسي بالأدب الألماني والإنكليزي والإسباني والإيطالي والروسي وغير ذلك من الآداب القومية، وحجّة

هذه السمة هي أنّ العلاقات الأدبية تتجاوز الإطار الثنائي بطبيعتها، ويندر أن تكون ثنائية. فللأدب الفرنسي مثلاً علاقات بمعظم الآداب الأوروبية وبآداب غير أوروبية. فلماذا نحصر الدرس المقارن في مقارنته بأدب قومي واحد؟ لكنّ السمة الثالثة لم تكتفِ بالدعوة إلى المقارنة بين الآداب بصورة تتجاوز حدود اللغات والثقافات والأقاليم دون أن تجعل من أيّ أدب قومي نقطة ارتكاز أو مركزاً، بل وسّعت دائرة الأدب المقارن توسيعاً جذرياً، بحيث يشمل المقارنة بين الأدب وبين ظواهر غير أدبية. وبذلك أصبح البون بين الأدب المقارن كما يفهمه هذه السمة وبين المفهومين الآخرين للأدب المقارن شاسعاً جداً[3]. ومن الاقتراحات التي اقترحها الدكتور ريمون طحان، إشارته إلى تغيير الاسم من «الأدب المقارن» إلى «دراسات في الأدب المقارن»، أو «دراسات في الآداب المتقارنة» معللاً ذلك بأن كلمة أدب يقتصر مدلولها على الإبداع وخلق النص وحسب، في حين أن المقارنين عندما يقومون بالمقارنة، فهم لا يقومون إلا بالدراسات الأدبية، التي هي نوع من النقد، ولذا فمن الأفضل تسميته بـ «دراسات في الآداب المتقارنة». ولا شك أن دراسات المقارنة وركيزتها الأساسية، رصد العلاقات الثقافية بين آداب كتبت بلغة قومية معينة، وبين أدب عربية أخرى، ونستشف من خلال تلك الدراسات الصلات بين مختلف الآداب، فنرى التأثيرات والمؤثرات، وبمعنى الأخذ والعطاء. ومن المفاهيم الشاملة التي حاولت احتواء الأدب المقارن اقتراباً من نظرة عربية، ذلك المفهوم الذي تبناه الدكتور محمد التونجي إذ عرّف الأدب المقارن بتلك الأدب الجديد الذي وفد على العرب، بعد أن نضج عند الغرب فقد أدرك العرب أهميته لمعرفة مكانة أدبهم بالنسبة إلى غيره من الآداب. فالاحتكاك بالأمم المجاورة أول نغمة يعمقها الباحث، فهو لا يُدرس وحده من جهة ولا يُدرسُ أدب لغتين -بالمقارنة- إذا لم يكن بينهما علاقة بالجوار أو بغيرها. وقد يقارن بين أديبين، كما يقارن بين شاعرين. ولا يجوز لباحث أن يخوض في ميدان الأدب المقارن ما لم يكن ذا ثقافة واسعة في أدب الأمتين، وفي تاريخهما. وقد يُمكن دراسة شاعرين أو شاعرين داخل أمة واحدة، فيُعدُّ هذا العمل موازنة لا مقارنة. ومن أهم المقومات الأدبية للدراسة المقارنة: عالمية الأدب، أسباب عالميته، الأساطير وقيمتها الأدبية والتاريخية، القصص الديني، المذاهب الأدبية، صلة الأدب بالآداب الأخرى، الملاحم والفنون الأدبية. أما طريقة الدراسة المقارنة فتتلخص في: تناولاً لهما، الاستعداد الثقافي للأديبين المطلوب دراستهما، عرض النصين كلاً على حدة، مقارنة المحور العام من ناحية، والمحاور المساعدة الأخرى، دراسة شكل كل منهما على حدة، استعراض الخصائص المتميزة من حيث التشابه والاختلاف، والخروج بنتيجة من الدراسة. والأدب المقارن أعلى مرتبة في الدراسات الأدبية، فهو يسبق النقد والدراسة الأدبية، وإذا وُجد النقد بوجود الأدب، فإن الأدب المقارن وُجد بوجودهما معاً. وإذا كان النقد يدرس ظاهرة بعينها أو نصاً من النصوص، فإن الأدب المقارن يدرس أكثر من نص، بل أكثر من أدب، ومن واجبه أن يتخطى حدود أدب أمة ليحل في رحاب أدب أمة أخرى، ليكشف ظاهرة التأثر والتأثير، والالتقاء

والإعطاء. ومع أنه أدب حديث النشأة إذ بدأ في القرن التاسع عشر، فإن جذوره عريقة في النقد الأدبي عند العرب وعند غيرهم. وقبل أن يبلغ سمو مقامه، ظهرت دراسات جديدة في أوروبة تدعى نقد الأدب المقارن، فقد لاحظ الباحثون تقصيراً في دراسة الأدب المقارن، لا تكمل إلا بنقده، وهذا ما لم يدخل مجال الدراسات الحديثة بشكل كامل بعد[٣]، ويتبدى لنا من خلال إطلاعنا على آراء الكاتب الفرنسي ماريوس فرنسوا غويار أن له مداخلات عميقة في هذا الشأن، فقد اهتم بإبراز أطر الأدب المقارن وطنياً، وعالمياً، حيث إنه أشار إلى أن المقارن ليس الذي فقط يزاوج، أو يقابل أثرين أو ثلاثة آثار من آداب مختلفة فالمقابلة الحميمة، من ١٨٢ إلى ١٨٣٠، بين شكسبير وراسين، هي من النقد والنقد الأدبي، بينما إبراز ما عرف شكسبير في جوبنجلير في مسرحياته من تأثيرات مونتاني، لهذا هو الأدب المقارن. إذن الأدب المقارن، ليس المقابلة، فهذه ليست سوى واحدة من طرائق علم يمكن تسميته تاريخ العلاقات الأدبية الدولية، وعلى الصعيد العالمي جرت محاولات كثيرة لتوسيع المقارنة حتى «أدب عام»، بدرس «السمات المشتركة لعدة آداب» (بول فان تييغيم)، سواء كان بينها مشتركات أو تواردٌ. وتبعاً لعبارة عنونه «الأدب العالمي»، كان سعي لإيجاد هذا الأدب من مجموعة الآثار التي تعجب معاً، لكن كلا الرأيين، كان يبدو في أول الخمسينيات، ميتافيزيقياً أو غير نافع، لدى أكثر المقارنين الفرنسيين. وكان جان ماري كاريه يرى كما من قبله بول هازار وفرنان بالدنسبرغر أن حيثما لا علاقة بعد - بين رجل ونص، بين أثر وبيئة، أو بين بلد ومهاجر، سوف العلاقة المشتركة في الأدب المقارن، لتبدأ علاقة ... أو علاقة البيان والبلاغة[٤]. وبدءاً من أن النصوص المقارنة تمثل سمات إنعطاف وتحقق، لآداب الأمم وازدهارها، إضافة إلى الطابع التربوي و... والذي نجم عنه مؤثرات حضارية ذات فعالية بين آداب مختلف الدول، وكما عُرف فإن أروع الآثار الأدبية هي الآثار التي استندت إلى موارد ومصادر أجنبية، فمازجت بين مؤثرات متعددة وأنتجت إبداعات خالدة، ومثال ذلك تشبيه الشاعر الفرنسي بول فاليري، الذي قدم مثال ذلك الأسد الذي ينقض على فريسته، ويفترسها ثم يحول تلك الفريسة إلى عناصر قوة ونشاط وازدهار وفي

٢ - العولمة وأبعادها:

يبدو أن الحديث عن العولمة سيظل يتردد ويظل لا ينتهي، ويتعمق يوماً بعد يوم، وكأن لا حدود له، ولا نهايات، فقد ملأت العولمة الدنيا، وشغلت الناس خلال العقد الأخير من القرن العشرين، كما أُثيرت جملة من الإشكالات والأسئلة، عن مفاهيمها، وآثارها، وانعكاساتها الإيجابية والسلبية، وهذا ما أدى إلى تعدد الرؤى والأفكار، وتباينها، وحتى تصادمها. فقد كثر الحديث عن العولمة هذه الأيام حتى أصبح مبتذلاً أو كاد. والعولمة هو ذلك الاصطلاح الذي هب على العالم إثر انتهاء الحرب الباردة وانقسام الاتحاد السوفييتي، ومعه معظم دول الكتلة الشرقية وتبدى لنا العولمة كما لو أنها هي الوريث للحرب الباردة والصراع الأيديولوجي بين الغرب والشرق وكأنما أسباب التطور التقاني وتوسيع الأسواق قد

وبدت فجأة في نهاية الثمانينيات. وهناك اتجاه ينظر إلى العولمة كما لو كانت ظاهرة اقتصادية مختصة بعولمة الأسواق. وهي نظرة جزئية ذلك أن العولمة تجاوز مفهوم الاقتصاد. وقد لاقت العولمة اهتماماً بالغاً من قبل الفكر العالمي، حيث إنها أسالت حبراً كثيراً، وأُلفت من أجلها الأسفار الضخمة والمجلدات الضخمة، ولا تزال إلى يومنا هذا تُقدم حولها الأبحاث والدراسات والمناقشات، وتعقد من أجلها المؤتمرات والملتقيات، والندوات، وتطرح الأفكار والرؤى، وإنه يمكن القول إن ما نُشر عن العولمة خلال العشر سنوات الأخيرة، يفوق ما كُتب عن المذاهب والنظم و الإيديولوجيات والقوالب الفكرية التي عرفتها الإنسانية في العقود الخمسة الماضية. فالعولمة من وجهة نظر قانونية واقتصادية معاصرة تعني من الاعتماد المتبادل بين سكان العالم بصورة تؤدي إلى امتداد المصانع الاقتصادية وتشابكها وتمتد بتأثيرها إلى باقي مجالات الحياة. فلا تقف عند الاقتصاد فحسب، وإنما تتعداه إلى الثقافة والتربية والتعليم والإعلام والاتصال، والعلوم والتكنولوجيا.

ويذهب دعاة العولمة إلى أنها تتيح فرصاً كثيرة لملايين البشر في شتى أنحاء العالم على أساس أنها تسمح بتزايد معدلات التجارة وتبادل التكنولوجيا الجديدة وتوثيق الارتباط بين الشعوب عبر الانترنيت. فالعولمة من هذا المنظور لا تعرف حواجز أو قيوداً وتتجاوز كل الحدود الجغرافية والوطنية وأحياناً الأخلاقية. وينبغي أن نعي جيداً مدلول هذا التعريف للعولمة، ونفهم مصاحبه بمعنى: بغض النظر عن موقفنا العقدي والأخلاقي والوطني منه. ولقد تعددت الشروح وتنوعت التفسيرات التي حاول بها مفكرو العصر من المشتغلين بالفكر السياسي في اتجاهاته الثقافية والاجتماعية، فهم العولمة وتفسيرها، ومع ذلك فإن أجمع شرح للعولمة وأعمق تفسير لدلالاتها ومصاحبها، لا يخرجان عن اعتبار العولمة -في دلالتها اللغوية- هي جعل الشيء عالمياً بما يعني ذلك من جعل العالم كلّه وكأنه في منظومة واحدة متكاملة. وهذا هو المعنى الذي حدّده المفكرون باللغات الأوروبية للعولمة (GLOBALIZATION) في الانجليزية والألمانية. وعبروا عن ذلك في الفرنسية بمصطلح (MONDIALISATION) ووضعت كلمة (العولمة) في اللغة العربية مقابلاً حديثاً للدلالة على هذا المفهوم الجديد. ومهما تعددت السياقات التي ترد فيها (العولمة). فإن المفهوم الذي يعبّر عنه الجميع في جميع الساحات هو الاتجاه نحو السيطرة على العالم وجعله في نسق واحد. ومن هنا جاء قرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإجازة استعمال العولمة بمعنى جعل الشيء عالمياً. وعرّف المعجم العالمي الشهير (ويبستر WEBSTER'S) العولمة (GLOBALIZATION) بأنها إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء، أو تطبيقه عالمياً. لكن هذا المعنى شديد البراءة بالغ الحيدة، لا ينسجم في عمقه مع دلالة اللفظ ومفهوم المصطلح، كما يُشاع ويتردد في العالم اليوم. ولذلك فإن المفهوم السياسي والثقافي والاقتصادي للعولمة لا يحدّد بالقدر اللازم إلا إذا نظرنا إليه من خلال رؤية عامة تدخل في نطاقها جميع المتغيرات السياسية والثقافية

والاقتصادية التي يجتازها العالم منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، ولعل أبرز ملامح العولمة هي ما يتبدّى لنا من خلال التطورات المدهشة التي تعرفها مجالات الاتصال والتواصل عبر الأقمار الصناعية والحاسوب والأنترنت، وذلك على النحو الآتي:

- عمق التأثير في الثقافات وفي السلوك الاجتماعي وفي أنماط المعيشة.

- اتساع دائرة الخيارات الاقتصادية من خلال حركة الاستثمارات الدولية والأسواق المفتوحة، وتضييق دائرة الخيارات السياسية من حيث تضاؤل القدرة على الاكتفاء الذاتي اقتصادياً، ومن حيث تزايد معطيات التداخل الاستقلالي سياسيا.

- نمو ما أصبح يُعرف باسم القطيع الإلكتروني (ELECTRONIC HERD) من أصحاب الشركات المتعددة الجنسيات، وحتى من أفراد يبحثون عن الربح ويؤثرون في قرارات الدول وفي مصائر شعوبها.

- تسخير أدوات العولمة بكيفية تمكّن منتجي هذه الأدوات من الطغيان على المستهلكين والمتلقين بحيث تؤثر في تهميش ثقافاتهم الخاصة، وفي إضعاف هوياتهم الوطنية.

وبذلك يكون للعولمة قدرات استثنائية للتدخل وبالتالي للتأثير، ومن الشهادات التي تؤكد هيمنة العولمة على مقدرات الحكومات والشعوب، ما جاء في كلمة للرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك، ألقاها بمناسبة اليوم الوطني الفرنسي (١٤ يوليو ٢٠٠٠)، حيث قال: إن العولمة بحاجة إلى ضبط، لأنها تنتج شروخاً اجتماعية كبيرة. وهي وإن كانت عامل تقدم، فهي تُظهر أيضاً مخاطر جمّة ينبغي التفكير فيها جيداً. ومن هذه المخاطر ثلاثة أوجه: أولها أنها تزيد ظاهرة الإقصاء الاجتماعي، وثانيها أنها تنمّي الجريمة العالمية، وثالثها أنها تهدد أنظمتنا الاقتصادية. والواقع أن العولمة جزءٌ من نظام عالمي تخضع له الشعوب والحكومات، ولا يملك أحدٌ منها أن يقف بمنأى عنه. ولذلك فإن العامل النفسي هو الذي يجعلنا نتردد ونرتاب، ونرتعب أحياناً ونقف أمامه مشدوهين مبهورين، فإذا عالجنا الآثار النفسية المترتبة على الموقف الذي نتخذه إزاء ما يعج به عالمنا اليوم، بمنتهى الحكمة وبقدر كبير من الرشد الحضاري والوعي الإنساني، أمكن أن نواجه الواقع كما هو في حقيقته وبصيغته، لا كما نتوقعه أو نتوهمه. ومن المؤسف أن أمتنا كأمة إسلامية، وفي هذه المرحلة التاريخية، لا تملك القدرات الكافية لكسر موجات العولمة، والتحكم في التحديات والرياح التي تهبّ بها. ولا ينبغي أن يُحدث هذا الموقفُ الصادقُ في عجزنا أو أن يُقعدنا عن القيام بما يتعين علينا القيام به، من عمل دؤوب للتخفيف من وطأة آثار العولمة، وردّ هجماتها، وللتقليل من الخسائر الناجمة عن هذا الغزو ما أمكننا ذلك، وما استطعنا أن نسلك من سبيل إلى القيام بما يستوجبه موقف، لا بالمواجهة والتصدّي، وإنما بالفهم والاستيعاب والتكيّف والاندماج. وهذا الموقف يتطلب منّا أن ننخرط في المعترك الثقافي العالمي، وأن ننطلق بخصوصياتنا في اتجاه التفاعل المعزّز مع المتغيّرات المتسارعة، على فهمٍ لما يجري حولنا واستيعاب التحولات الكبرى التي تعيشها الإنسانية في هذا العصر. وإن الهزيمة النفسية أمام العولمة

يأتي من اعتبار ظاهرة العولمة حتمية، وهذا أمرٌ متنازع فيه، وهو لا يعبر عن حقيقة هذه الظاهرة لأن اعتبار ظاهرة العولمة حتمية، قد لا يكون في الحقيقة أكثر من اعتراف المرء بأنه لم يعد لديه طاقة باقية للمقاومة. أي أنه قد فقد جهده، وأصبح مستعداً للتسليم، فإذا كان هذا هو اختيار بعضهم، فهو ليس مُلزِماً لغيرهم، ومن الظلم على أي حال أن يُوصف بالحتمية اختيار لا يعكس إلا نفاد الطاقة أو استعجال المكافأة، وهو موقف متشائم لأنه يحمل عدة أجيال قادمة عبء فشل جيل بعينه، فاعتبار ظاهرة ما حتمية يتوقف أيضاً على المدى الزمني الذي يأخذه المرء في اعتباره، وقد أصبح من الواضح أن العولمة لا تمثل خطراً كاسحاً ومدمراً، إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت سياسية مستقرة وإلى قواعد اجتماعية وثقافية راسخة. أما تلك التي تمتلك رصيداً ثقافياً وحضارياً غنياً وتستقر فيها أوضاعها بدرجة تجعلها قادرة على الاحتفاظ بخصوصياتها والنجاة من مخاطر العولمة وتجاوز سلبياتها، ومن الأساليب التي يستخدمها مهندسو العولمة ومروجوها، تنميةُ الشعور بالهزيمة والاستعداد للاستسلام أمام ما يريدون فرضه على الشعوب والحكومات، من خلال إضعاف الإحساس بالذاتية، وبالتميز، وبالاعتزاز بكل ما يمتُّ إلى التراث الحضاري والرصيد الثقافي بصلة، ومن هنا نعد أن الرفض العالمي للعولمة يتنامى باطّراد وإن كان هذا الرفض لا يمكنه أن يؤثر في صدِّ هجمات العولمة على أمم الأرض وشعوبها، على الأقل في المدى المنظور. لأننا نعتقد جازمين، أن كل نظام ظالم للإنسان، أو عقيدة قاهرة متسلطة، أو منهج يفرض الهيمنة على الإرادة الإنسانية ويتحكم في أشواق النفس البشرية الروحية وتطلعاتها الثقافية وطموحها الحضاري، هو إلى انهيار وزوال، لأنه يصادم سنة الله في خلقه، ويتنافى مع فطرة الله التي فطر الناس عليها.[2]

وليس هناك أمر يثير التعجب والاستغراب، من كثرة الحديث عن العولمة، والاهتمام بها والانشغال بقضاياها، فهي تشكل إيديولوجية العصر وسمته، والأصح أنها الرؤية الشاملة لعصرنا بتعبير منهايم (MANNHEIM) هي التي تؤسسه فكراً ومنهجاً وسلوكاً وكما يتضح من المفهوم، فالعولمة تشير إلى ما هو عالمي وعام، لا إلى ما هو محدد وخاص. وبذلك فهي تنفي الخصوصيات بكل أشكالها حتى إنها تنزع الإنسان من جذره وثقافته. وتذيب الحدود الجغرافية والثقافية والسياسية بين الأمم والشعوب. وهي ظاهرة معقدة تمس كل جوانب حياتنا ومن هنا كان الاختلاف حول أبعادها وشدة وقعها وسرعته وشموليتها للمجتمعات الإنسانية. وحول طبيعة التغيير الذي تفرضه على المجتمعات، فالتغير الاجتماعي لم يعد داخلياً بل خارجياً، ولقد مرت العولمة بالمجتمعات الإنسانية مرور الصاعقة. فصدعتها وفرضت عليها قوانينها ونقلت بعضها من مرحلة المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي، بينما فككت بعضها الآخر، وأتت على ما حققته من مكتسبات تنموية. هذه مفارقة العولمة تصدع هنا وتعولم هناك، تفكك في كل مكان، وتعيد تشكيل المجتمعات من جديد لكنها تنفي كل من لا يخضع لقوانينها. ليس للعولمة وجه واحد بل

وجوه متعددة، وليست العولمة قدراً للبشرية. بل هي تاريخ ممتزج، يصنعه البشر الفاعلون، وهذا يعني أن العولمة تعبير حياتنا ووجودنا، إن العولمة بوصفها حركة تاريخية، وبسرعتها العدائية برأيي، نزعت معه الحواجز الإيديولوجية والاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة ومرتبتها، ونقلت المجتمع الإنساني من المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي، أي مجتمع المعلومات والتقنيات[2].

٢ - تحديات وآفاق:

لقد أثرت التغيرات العالمية التي شهدتها الإنسانية تأثيرات كبيرة على حركة الدراسات المقارنة، وحدثت تغيرات جذرية، تغيرت معها الأفكار والرؤى التي طُرحت في المراحل السابقة تغيراً جذرياً. إلا أن الأدب المقارن في القرن الحادي والعشرين يستقبل هذا القرن بتساؤلات ومجادلات صاخبة حول تحديد منهجه ومصطلحه وسلطته ومستقبله وأدوات بحثه وعلاقاته بالأنظمة الأخرى، ولا يكاد يضاهيه في ذلك أي نظام معرفي آخر في دنيا العلوم الإنسانية بوجه خاص ودنيا العلوم بوجه عام. وقد يرجع ذلك إلى حداثة هذا النظام وتفجر الخلافات والصراعات في داخله وحوله من قبل أن يبلغ رشده ويشتد عوده، ولكن قد يكون ذلك ناجماً أيضاً عن طبيعة امتداداته المنهجية والمعرفية إلى مختلف أشكال المعرفة المعاصرة بحيث تهتز جذوره وأغصانه بقوة مع الاهتزازات الكبرى التي تتعرض لها الأنظمة المجاورة له عضوياً ولاسيما النقد الأدبي ونظرية الأدب، وتدل المؤتمرات الحديثة للرابطة الدولية للأدب المقارن، وكذلك الرابطة الأمريكية للأدب المقارن بوجه خاص، على قلق يشمل مستقبل هذا النظام المعرفي ومقدرته على التعامل مع المتغيرات الكبرى للعصر مثل تحدي الثقافة التكنولوجية، وثورة وسائط الاتصال، والكتابة الحاسوبية والنص المفرع والإنترنت، والواقع الافتراضي والفضاء الافتراضي وسوق الكتابة الأدبية، ومسائل الأيديولوجيا الجمالية المعاصرة وطغيان التخصصات المتداخلة والمتقاطعة (وهي ظاهرة ذات طابع مقارني) وكذلك تأثير الانتشار المذهل للغة الإنجليزية في فعالية المعابر اللغوية للمقارنة (الذي على أساسه قام الأدب المقارن) وعلاقة الأدب المقارن بالأدب العالمي، وأخيراً تأثير الثورة التكنولوجية والمعلوماتية في تدريس الأدب بوجه عام، والأدب المقارن بوجه خاص وتنشر يومياً في الغرب دراسات وكتب تتعرض للأدب المقارن بالنقد الدائم وتدعو إلى التجاوب مع المستجدات الحديثة، وتعرض نظرات أو نظريات متضاربة ومتفاوتة بين التفاؤل والتشاؤم بمستقبله[3]. ومما تجدر الإشارة إليه، والتأكيد عليه في زمن العولمة، وفي ظل التغيرات التابعة لها هو أننا في حاجة ماسة إلى الأدب المقارن أكثر من أي مرحلة مضت، فالمنهج المقارن هو الأنسب للدراسات الأدبية، والآداب العالمية في عالمنا اليوم، فما أحوجنا إلى أن نستثمر شتى الاتجاهات المقارنة فنحقق بذلك فوائد جمة ومنافع كثيرة، لعل في مقدمتها التمكن من دراسة مختلف المؤثرات الفكرية والأدبية لأدبنا، وهي تكتسي طابع الأهمية مع تحدي النظرة الغربية لثقافتنا وعدم إنصافها والسعي إلى تشويهها من قبل عدد كبير من المنابر الإعلامية الغربية

فالهدف الأسمى الذي يُمكن أن يُعنى هو تحسين صورتنا في الغرب، والتعرف عن ما أُخذ من آدابنا بالإضافة إلى الكثير من المنافع لا يمكن حصرها في نقاط محددة، سنتطرق إلى بعضها فيما تَسَلسل من حديث، ومن أهم الكتب التي رصدت وضعية الأدب المقارن، وتتبعت تطوراته وآفاقه في ظل العولمة كتاب الدكتور حسام الخطيب الموسوم بـ: «الأدب المقارن من العالمية إلى العولمة»، وقد تعرض من خلاله إلى المخاطر التي تعترض الأدب المقارن. فهو أحد أهم الكتب في هذا الميدان. فقد أكد من خلاله على ضرورة عدم تجاهل الأخطار المحدقة بالأدب المقارن، كما أشار من خلاله إلى اضطراب هدفية ومنهجية الأدب المقارن، وهو ما كان سبباً في صعوبة الخروج بحلول قاطعة وجامعة، كالحلول التي طالب بها المتخصصون، كما تناول من خلاله المبالغات المضخمة أكثر من اللازم حول مسيرة الأدب المقارن، فهي مسيرة يطبعها تموج بالمغامرات، فالدراسات المقارنة تنتعش، وتتفاعل لتشمل العالم كله. وهو ما لوحظ في الازدهار المتصاعد للمقارنات التطبيقية، وتسارع نشاطات النشر والاتصالات والمؤتمرات في هذا المجال، بالإضافة إلى الاتساع الجغرافي للدراسات المقارنة، والإقبال المتزايد على التخصص المقارني، فجميع هذه الأمور هي ظواهر ودلائل على انتعاش الأدب المقارن بالرغم من الأخطار المحدقة به، ومن زاوية أخرى تتبدى لنا جملة من المخاطر والتحديات التي تخص الأدب المقارن، حيث إن جملة المعضلات التي أحدقت بالأدب المقارن هي ما دفع الكثير من المقارنين إلى دق ناقوس الخطر، حتى إننا نلفي بعض الأصوات

الخافتة التي أعلنت موت الأدب المقارن، ورأت بأن هذا العلم قد فقد جدواه، وتطلعات شحنته في ظل العولمة. وهي رؤية –في نظرنا– لا تخلو من مبالغة، وتشاؤم قاتم، وتُمعن في التهويل، والتدجيل لا تحتاج إليهما نحن. وبالإمكان مناقشة مستقبل الأدب المقارن من خلال الاحتمالات الرئيسة الثلاثة الآتية:

- استمرار حالة الجدل والنقاش والاضطراب حول طبيعة الأدب المقارن وهويته
- التحويل الكامل أو شبه الكامل لوظائف النظام المقارن وأهدافه إلى الأنظمة الأخرى المشرئبة للمنافسة
- التطوير الجذري ولكن ضمن الإطار المسمى بالأدب المقارن

أ- استمرار حالة الجدل حول هوية النظام: والاحتمال الأقرب إلى الواقع هو أن تستمر حالة الجدل والنقاش حول طبيعة الأدب المقارن ووظيفته وأهدافه ومصيره على طول المدة المنظورة من سنوات القرن الحادي والعشرين. ذلك أن انحسار الأنظمة المعرفية أو تغيرها وتحولها، تماما مثل نشأتها وظهورها، أمور لا تتم بقرار رسمي أو بضربة حظ أو بخبطة مفاجئة، وإنما تتم نتيجة صراعات وتفاعلات وعمليات مخاض صعبة تثيرها عوامل داخلية intrinsic وعوامل إطارية external، بعضها متعلق بتداخل الأنظمة المعرفية وبعضها متعلق بالإطار الاجتماعي الخارجي. أي أن هناك أربع دوائر تتحكم بمصير أي نظام: الدائرة الداخلية أو الذاتية. تداخل الأنظمة المعرفية والثقافية وصراعها. المؤثرات العالمية والتفاعل مع الآخر. وذلك كله في دائرة الإطار الاجتماعي

الأوسع بالمفهوم العام. وفي حالة الأدب المقارن بالذات يظل العامل الخارجي النصيب الأوفر من التأثير في مصير هذا التخصص وتطورات طبيعته ووظائفه وأهدافه، ونعني بذلك الإطار العلمي سواء من ناحية المناخ العالمي الخاص بالأدب المقارن نفسه أو من ناحية المناخ الأوسع أي المناخ الثقافي والأدبي السائد عالميا ولاسيما في عواصم البث الثقافي المهيمنة ، لأن له بدوره حتما فعالا في تطورات الأدب المقارن في أي بلد من بلدان العالم. وهكذا تستمر وتتعدد المحاولات والتقييدات التي تدخل في تحديد مصير الأدب المقارن من داخل البيت المقارني، وهي بالطبع لا توحي بأية احتمالات من قريب أو بعيد يمكن أن يفهم منها أن هذا النظام المعرفي المهم معرض للانهيار أو الذبول أو التقلص، إلا إنها تميل بقوة إلى التشكيك والسلبيات، وبعضها ينتهي إلى الحد الأدنى من الحرص على استمرار النظام.

ب- التحول إلى الأنظمة المنافسة: على أنه من جهة أخرى، لا ينبغي عدم الاستهانة بالمخاطر التي تتهدد استمرار الأدب المقارن من خارج البيت المقارني. إذ تشير الدلائل إلى أنه سيبقى عرضة لموجات متعاقبة من المنافسة تطلقها أنظمة تتقاطع معه في المنطلق والمنطقة. بعضها قديم متأصل متمكن مثل نظرية الأدب (عملاق الأدب كما يسميه إيتيامبل)، وبعضها حديث صوت مثل الدراسات الثقافية والدراسات الترجمية، وبعضها حديث متعدد الأنظمة ومتشعب الاهتمامات وعريض الانتماءات بحيث ينطلق من منطلقات معرفية وسوسيولوجية أوسع بكثير من منطلقات الأدب المقارن ونظام الأدب بوجه عام، مثل النقد النسوي، وما بعد البنيوية والسيميائيات ونظريات ما بعد الحداثة على اختلاف فيه بينها. والملاحظ أن الجيل الجديد نسبيا هو الذي يحمل لواء المعارضة للأدب المقارن ويحاول إبعاده وإزاحته من قائمة معارف المستقبل، وإما تقريبه وإتباعه للأنظمة المشرقية كالدراسات الثقافية أو الأنثوية أو الترجمية بل أحيانا لمقترح جمعي اسمه الأدب العالمي، وإما – في أحسن الحالات – فتح أبوابه لكل أشكال المقارنات دون شروط أو حدود مما يهدد بضياع شخصيته وكيانه. على أن مثل هذه الدعوات تمثل تحديا قويا ولكنه يصعب أن تكون ذات فاعلية حاسمة، ولاسيما في حالة وجود اتجاه ثالث يدعو إلى النهوض بالأدب المقارن وتطويره جذريا بحيث يواكب المتغيرات الثقافية والأدبية في عصر الاتصال والعولمة.

ج- التطور الجذري: ولابد أن يكون هذا الاحتمال هو البديل المنطقي لمواقف التشكيك في الأدب المقارن أو الاستبعاد أو حالة الركود ولاسيما في المؤسسة الجامعية خارج الغرب، وفي الوطن العربي، مع استثناءات قليلة. ويتمثل في اتجاه الأدب المقارن إلى استواء هويته وانكبابه على مشكلاته الداخلية وعقباته المنهجية والنظرية وانطلاقه نظاما معرفيا قادرا على تجاوز كهف الآداب القومية ولاسيما المغلق منها، وكهف النظام الأدبي المتخلف عادة عن تطورات المعرفة العلمية ومغامرات الممارسة التكنولوجية، وكهف الإلغائية والترفع عن الأنظمة المشابهة والمجاورة، وأخيرا قادرا على التعاون مع موجات التفكير الثقافي السائدة عند إطلالة القرن الجديد والتي يحصيها

يعرفون بالعناوين التالية: العولمة، الانفتاح الإعلامي المعلوماتية والحاسوبية، التخلص من آثار الكولونيالية، الديمقراطية والتعددية، تداخل المعرفة، تداخل الثقافات. وأخيراً جداً بروز سطوة الأنثوية المعرفة من خلال الدراسات الأنثوية Feminine Studies وقد حملت مؤتمرات الأدب المقارن ودراساته ومناقشاته في العقد الأخير من القرن العشرين مؤشرات إيجابية قوية بهذا الاتجاه، أي أن المشكلة تجري معالجتها بجدية ويشارك فيها باحثون من الجيل القديم والجيل الحديث. ويبدو أن التطورات الثقافية والأكاديمية الراهنة تدفع دفعاً بهذا الاتجاه، ولكن هذه الحقيقة ينبغي ألا تدفع إلى الاستهانة بالعقبات الذهنية التي قد لا تجعل التجاوز سهلاً وقد تمهد من أجل الصراعات والاضطراب. وتسود في ساحة الأدب المقارن شكاوى وانتقادات ذاتية (من داخل البيت نفسه) أكثر بكثير مما تقدم من اقتراحات إيجابية للخروج من المعضلة التي أوقع الأدب المقارن نفسه فيها بطريقة مأزوشية تستدعي تعذيب الذات، ولا يكاد يوجد لها نظائر كثيرة في الأنظمة المعرفية الأخرى، أي أن الأنظمة المعرفية الأخرى لا تتساءل كل يوم عن حقيقة أهدافها وطبيعة مناهجها وحدود علاقاتها بالأنظمة المجاورة، وإنما تمضي قدماً في عملية تطور مستمرة الوتيرة حسب طبيعة كل نظام، مع حد طبيعي من المراجعة وإعادة النظر. ويلاحظ انحسار نسبي في عدد الباحثين المتحمسين حمية عدم الأدب المقارن والراغبين في تحقيق مناقشات توضح حدوده وآفاقه المستقبلية على نحو ما في هنري رماك ينادي به طوال العقود

الأربعة الأخيرة من القرن العشرين. ويكاد يحس الإنسان في السنوات الأخيرة من القرن العشرين بشيء من فتور الحماسة للأدب المقارن التي كانت متأججة في الستينيات وظهرت فيها نصوص تبشيرية في الأدب المقارن مثل دفاع فرانسوا جوست المتألق عن الأدب المقارن[3]. وربما هذا يعود بالدرجة الأولى إلى الصعوبة التي يعانيها المختصون في مواضيع متشعبة وعميقة عن مستقبل الدراسات المقارنة. إذ أن هناك مجموعة من الإشكالات التي تثار، وجملة من الرؤى المتصادمة، ولعلنا نرى في الرؤية الفرنسية للدراسات المقارنة أو الأدب المقارن محاولة جادة لرأب الصدع، وتحمساً للأدب المقارن في هذا الزمن الصعب. حيث إنها نظرت للأدب المقارن نظرة ذكية ومعمقة، فركزت على ضرورة أن تساير الدراسات المقارنة العولمة، وتتماشى مع مختلف أبعادها، فلابد من استغلال الثورة المعلوماتية وثورة الاتصالات المعرفية، وذلك بأن تدرس قناعات الأديب ومفاهيمه العالمية ضمن دائرته المحلية، بأن تدرس مثلاً الحداثة بوصفها مذهباً أدبياً عالمياً، لدى أديب ما أو مجموعة من الأدباء، أو جيل من الأدباء في أحد الأقطار. إن الهدف من هذه النظرية قياس مدى مسايرة الأدب في البيئة الأدبية للمستجدات الفكرية العالمية، فلا مجال بأن ينحصر الأديب في دائرته القطرية والمحلية الضيقة، دون أن يساهم بالنقاش وعطاءه الإبداعي مع الحركة الأدبية العالمية. فقد انتهى دور مركزية الحضارة الغربية، وأصبح ما يسمى حوار الحضارات، لا صراعها. وبالتالي نطالب بحوار النظريات الأدبية العالمية بين الآداب معتمدة

العالمية. ويبدو أن هذه النظرية شديدة الأهمية، لأنها لا تلغي الآخر، بل تتعامل بتدبير مع مختلف الآداب، وفي نفس الوقت، تحض البيئات الأدبية على تطوير نفسها من أجل المساهمة بالرؤية والإبداع في الأدب العالمي، وهذه المساهمة لا تقف عند دائرة التأثر بالفكرة أو المذهب العالمي، بل يكون السؤال: ما العطاء الذي قدمه الأدب العربي -مثلاً- في نظرية ما بعد الحداثة، أو في مفهوم سقوط مركزية الحضارة الأوروبية، وصياغة مفهوم حوار الحضارات وتجاوزها؟ وهذا بلا شك يتيح للأدباء العرب أن تكون لهم نقاشات ثرية؛ إبداعياً ونقدياً في الحركة الأدبية العالمية، من منظور الثقافة العربية والإسلامية، لا أن تكون مجرد تابعين مرددين وناقلين للنظريات والمذاهب الغربية، وإنما متفاعلون إيجابياً وإبداعياً مع الأدب العالمي، بأن نعي النظريات المستجدة، ومن ثم نناقشها في ضوء ثقافتنا العربية الإسلامية الأصيلة، بكل ما تزخر به من قيم إنسانية. وهذا يستلزم المزيد من الدراسة للمستجدات العالمية في الفلسفة والآداب، فلا مجال في عالم اليوم للأديب المتفرج أو المنعزل أو الجاهل أو المنغلق المنكفئ، فهذا قد حكم على نفسه مقدماً أن يكون مجهولاً.(1) وإن نظرنا لآفاق الأدب المقارن من منظور آخر، وتبصرنا في الموضوع من جوانب مغايرة، ومسائلة لتلك الرؤى المتشائمة، ربما نجد أن العولمة قد تكون عاملاً إيجابياً بالنسبة للدراسات المقارنة، إذ أن الثورة المعلوماتية والتطورات الاتصالية تشجع الباحثين على التواصل والتحاور والتعمق أكثر وأكثر، وبذلك فالثورة الاتصالية قد تشكل عاملاً محفزاً ومشجعاً على التعمق في آداب وفنون الأمم الأخرى، وتحفز على الاستكشاف والمقارنة والدرس والتحليل، فتعمل وسائل الاتصال والإعلام الحديثة على تنشيط الدراسات المقارنة على الصعيد العلمي وتساعد الدارسين، وتختصر لهم المسافات، وتؤدي إلى ازدياد شرعية الأدب المقارن في هذا العصر، الذي يُنادي البعض باندثاره، وبانعدام شرعيته. وكذلك فالثورة المعلوماتية تساعد في تعريفنا بالآخر في أقصى سرعة ممكنة، فندرك خصائصه ومزاياه، ومضامين آدابه وفنونه وحضارته، وهو ما يُساهم في تفعيل الحوار الحضاري والثقافي بين مختلف الأمم والشعوب ويُسرع التبادل الأدبي والفني نتيجة للثورة المعلوماتية والالكترونية، ومن هنا تتجلى لنا القضية الكبرى، والتي يستوجب على الأدب المقارن أن يهتم بها في زمن العولمة وهي قضية حوار الثقافات والحضارات، لأن قسماً كبيراً من ذلك الحوار الذي بات أكثر إلحاحاً مما كان عليه في أي وقت مضى يمكن أن يتم من خلال التبادل الأدبي ترجمة وتوسيطاً ونقداً. وإذا كان حوار الثقافات يعني من بين ما يعنيه، أن يتعرّف أهل كل ثقافة إلى ثقافة الشعب الآخر بصورة أفضل، وأن تُزال حالات سوء الفهم والتعاملات والصور المشوّهة والأحكام المسبقة التاريخية والمعاصرة، فإنّ باستطاعة الأدب المقارن أن يؤدّي دوراً كبيراً على هذا الصعيد، فهو يُساعد في تسهيل التبادل الأدبي وتعميقه، وفي التقريب بين الشعوب وإبراز العناصر المشتركة بينها، وذلك من خلال مقارنة آدابها وثقافاتها، بعضها بالبعض الآخر. وهذا دور ثقافي حيوي في زمن تصاعدت فيه حدّة الصراعات

متضاربة في العالم، مما حمل بعض المفكّرين على الاعتقاد بأنّ حروب الثقافات ستحلّ محلّ حروب الإيديولوجيات وصراع الطبقات. إنّ التبادل الأدبي والثقافيّ هو خير وسيلة لإحلال حوار الثقافات وتفاعلها محلّ الصراع والتناحر الثقافيين، ولإحلال التسامح الثقافيّ محلّ التعصّب الثقافي. والعصر الحاليّ لم يعد عصر الثقافة المقروءة بالدرجة الأولى، بل عصر الثقافة المسموعة والمرئيّة والمحوسبة. ومن أبرز سمات الثقافة في هذه المرحلة بروز تلك الأنواع والأشكال الثقافية المرتبطة بالبث التلفزيوني والفيديو والكمبيوتر. لقد كان لتعاظم الدور الثقافي للتلفزيون والفيديو والحاسوب تأثير كبير على تلقي الأدب، تمثّل في تراجع استقبال الأعمال الأدبية المكتوبة من جهة، وصعود أشكال من الإنتاج الثقافيّ، وعلى رأسها الدراما التلفزيونية من جهة أخرى. فهل يتعامل الأدب المقارن مع تلك التطوّرات الثقافية الهائلة فيواكبها ويتعامل معها بصورة إيجابية، ويتناول منتجاتها ومواكبها وأشكالها بالدرس المقارن، أم يتجاهلها ويعتصم في برجه العاجيّ ويتصرّف كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمال؟ في الحالة الأولى هناك من يتخوّف من أن يتحوّل الأدب المقارن إلى نقد تلفزيوني مقارن أو إلى نقد ثقافي مقارن. إنّ اعتراضات وتساؤلات كهذه لا يجوز أن تخيف المقارنين. فالمهم في الأمر هو أن يواكب الأدب المقارن ما تشهده الساحة الأدبية والثقافية من تطوّرات، وأن يتناول مساحات أدبية وثقافية معاصرة تنتمي إلى مجتمعات وثقافات وبيئات مختلفة، وأن يساهم في تطوير الثقافة العربية. وليس بخافٍ على أحد أنّ الانتقال من الأدب المقروء والثقافة المقروءة إلى الأدب والثقافة المسموعين المرئيين يحمل في طيّاته أخطاراً كبيرة، في مقدّمتها خطر سيطرة الثقافة الهابطة التي تبثّ قيماً لا إنسانية تُنشر بوساطة أساليب الإثارة المبتذلة، كالعنف والجنس. وهذا خطر كبير يحدق بالبشرية، وهو يقتضي أن يكون الأدب المقارن انتقادياً، يكشف ويفضح ما يمارس عبر وسائل الاتصال الجماهيري من تزييف للوعي الإنسانيّ وتلاعب به. إلّا أنّ تلك الوسائل تنطوي أيضاً على فرصة إيصال المادّة الأدبية والثقافية الجيّدة إلى جمهور واسع من المتلقين. ولذا من الخطأ الدعوة إلى مقاطعة تلك الوسائل وتجاهلها ورفض كلّ ما تنقله. فليس هناك ما هو أخطر على الثقافة الجيّدة من التقوقع والنخبوية والابتعاد عن الجماهير. ومن الضروري أن ينتبه الأدب المقارن إلى مخاطر تلك النزعة. ولئن كان العالم المعاصر يتطوّر بسرعة فائقة نحو عولمة الثقافة، فإنّ تلك العولمة العشوائية تُبرز في مناطق كثيرة نزعات انعزالية وأصولية لها تعبيرات فكرية وأدبية وثقافية متشابهة، على ما بينها من اختلاف. إنّ باستطاعة الأدب المقارن أن يقدّم لنا الشيء الكثير، وذلك بدراسة النتاجات الأدبية والثقافية لتلك النزعات دراسة مقارنة، تُظهر ما هو مشترك بينها. والشيء نفسه يمكن أن يقال فيما يتعلق بقضايا رئيسة معاصرة، كقضية الغربة وفقدان الشعور بالطمأنينة في الوطن وبين الأهل. فالغربة ظاهرة عالمية لها تعبيرات أدبية وثقافية لا حصر لها في آداب وثقافات كثيرة. وبوسع الأدب المقارن أن يقدّم الكثير إذا قام بدراسة تلك النتاجات الأدبية والثقافية دراسة مقارنة. ومن القضايا المرتبطة

بعد العصر قضية الحركات والأنظمة الشموليّة التي تنتهك حقوق الإنسان وحرياته الديمقراطية الأساسية، وترتكب جرائم الإبادة الجماعية وجرائم ضد الإنسانية. وهذه ظاهرة عالميّة تشكّل خطراً على الإنسانية والحضارة. من الخطأ الاعتقاد أن هذه الظاهرة قد اختفت من العالم باندحار النازيّة والفاشيّة وبسقوط الشيوعيّة الستالينية. والدراسة المقارنة للظاهرة المذكورة وتجليّاتها الفكريّة والأدبية والثقافية يمكن أن تساعد كثيراً في فهمها والتصدّي لها. وقضية المرأة وما تتعرض لها من تمييز وظلم وقمع وتنكيل هي بدورها موضوع عالميّ ذو تعبيرات أدبية وثقافية كثيرة من الضروري أن تدرس دراسة مقارنة. وما قلناه عن هذه القضية يمكن أن يقال عن قضايا كثيرة أخرى كموضوع الشبيبة، والهوية الوطنية في زمن العولمة. ويمتد ذلك إلى القضايا الثقافية والاجتماعية الراهنة في مجتمعنا العربي ومجتمعات كثيرة أخرى. إنها قضايا جوهريّة يستطيع الأدب المقارن أن يقدّم مساهمة كبيرة في فهمها والتعامل معها. وعندما يقوم الأدب المقارن بذلك فإنه يقاوم التهميش ويضع نفسه في صلب المعركة الثقافية المعاصرة التي يخوضها مجتمعنا على مشارف القرن الحادي والعشرين[١٠]. وعلى صعيد الآلات والإمكانات المتاحة، التي تمكّن استثمارها واستغلالها في الوضع الراهن فنرى أن المقارن سيجد ضالته في الثورة المعلوماتية والاتصالية من حيث إن النتاج الأدبي سيصبح واضحاً لا مستعصياً، وهو ما يسمح له بمعرفة الآخر وتعريف الآخر به من خلال مجموعات من الاستعمالات، أهمها التلاقح النصي لاسيما التقنيات المختلفة والآنية والمتلاحقة. والتلاقح تكامل المعارف وتداخل العلوم في ما بينها تداخل العلوم الإنسانية من جهة، وتداخل هذه العلوم مع نظيرتها العلمية مما يسمح بالحديث عن تكامل معرفي لثقافة الذات مقابل تكامل معرفي لثقافة الآخر وإن من إيجابيات الثورة المعلوماتية عدم التأخر في الاطلاع على منتج الآخر، علماً أنه قد يتأخر الاستيعاب، لكن ما يهم هو أن تتم المواكبة التي من شأنها تجاوز الانحصار في ما هو كلاسي. وأعتقد أن الأمر حاصل لاسيما مع المتخصصين القادرين على ملاحقة الأسس التنظيرية المستجدة وصياغة التطبيقات وإعادة صياغتها بما يتماشى مع الحداثة الأدبية من جهة، والنقدية المنهجية من جهة ثانية، والمعلوماتية الصناعية من جهة ثالثة بل يمكن اعتبار أن بعضاً من هؤلاء بسبب تمثّله للآلة ومعرفته بالأسباب وممارساته المقترباتية وقربه من مواطن الخلل بوسعه العمل على الوصول إلى تنظير منطلق من مرجعيات فكرية خاصة أساسها المعرفة بالمجال وحدوده وآفاقه من خلال استشراف حالات الدرس[١١]. وإن الشبكة (الأنترنت) تُعد إحدى الوسائل الهامة التي يقتضي من المقارنين استغلالها، فمن خلالها تقتني حقول متنوعة وعديدة، وتدمج مقالات تم تلقيها من قبل مثل إضافات تُثري حركة الدرس المقارن، إذ إنها تعمل على تسهيل رصد التحولات الأدبية وتغيرات المواضيع من بلد إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى، وكذلك الشأن بالنسبة للحصول على كميات كبيرة من المعلومات، وسرعة وصولها كما أشرت إلى ذلك سابقاً، ودقة توظيفها، كل هذا من شأنه المساهمة في إثراء وإغناء والنهوض والارتقاء

بتجربة المقاومة أو المقاربة في جميع دول العالم

٤- خاتمة:

من خلال التأمل في النتائج المحتملة التي تنجم عن تأثيرات العولمة على مصير الأدب المقارن أو الدراسات المقارنة، فإننا نرى أنه لا ينبغي التهويل من شأن آثار العولمة على الأدب المقارن، فهي تنقسم إلى قسمين: إيجابي وسلبي، ولا ينبغي أن نغرق في التشاؤم، فيمكن أن تُقدم العولمة خدمات جليلة للدراسات المقارنة ولاسيما إذا نظرنا إلى جانب الثورة المعلوماتية والاتصالية، ونمو الدراسات المستقبلية. وإن القضية ستظل مطروحة على الساحة الثقافية والفكرية، وستوجب إنجاز دراسات معمقة ترصد هذه الظاهرة، وتجدُ حلولاً لها. وإن كنا لا نذهب مذهب الكثير من الذين بالغوا في تقييم آثار العولمة على الأدب المقارن، إلى أن ما يستوجب الوقوف عنده، وإيجاد طرائق للتصدي له هي تلك النزعات الاستهلاكية التي تهدف إلى طمس الخصوصيات الثقافية، ومسخ التنوع الثقافي للشعوب المغمورة، وبمسخ التنوع الثقافي تُمسخ وتمحى الدراسات المقارنة، فلا بد أن تتصدى الفنون والآداب في وجه هذه الرياح العاتية وتصمد حتى تظل الآثار الأدبية العالمية لشعوب المغمورة خالدة، وبعيدة عن البيع في سوق العولمة الجارفة. وينبغي على المقارنين، وعلى منظمات وهيئات الأدب المقارن العالمية أن تسعى جادة من أجل أن تُستثمر العولمة كعنصر إنعاش ورقي وازدهار بالنسبة للأدب المقارن وذلك عن طريق استغلال الثورة المعلوماتية والاتصالات الحديثة. من أجل أن تكون عنصراً فاعلاً في عملية البحث والتنقيب والتعمق في التراث الحضاري للشعوب. ولنا نعرف أنه من الصعوبة بما كان أن نحيط بأبعاد هذا الموضوع. ونرجو أن تكون هذه الورقة قد أضاءت بعض السبل، ونأمل أن تكون هذه الرؤية منطلقاً لدراسات مستقبلية.

• • •

الهوامش:

(١) د. بديع محمد جمعة: دراسات في الأدب المقارن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م ص٣٠-٤٤.

(٢) د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص٩، نقلاً عن الدكتور بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص٦

(٣) د. محمد عبود: الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط١، ١٩٩٩م، وقد حصلنا على هذا الكتاب من موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت

(٤) د. محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م ص٦٩-٧٠.

(٥) ماريوس فرنسوا غويار: الأدب المقارن، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٨٨م، ص٧-٨

(٦) د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، العولمة وحوار الحضارات: رؤية من خلال الإيسيسكو، ضمن أعمال المؤتمر الدولي الخامس: التراث والمعاصرة وحوار الثقافات المنعقد في بيروت أيام ٨-١٠ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٣م، من تنظيم جمعية بيروت التراث، ص٢٩ وما بعدها.

(٧) د. عبد القادر عبد الله عرابي، العولمة وأبعادها وتأثيراتها: المجتمع السعودي نموذجاً، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م، ص٢٠٧.

(٨) حسام الخطيب، الأدب المقارن في عصر العولمة، تساؤلات باتجاه المستقبل، مجلة نزوى، العدد ٣٥، يوليو ٢٠٠٣م، ص٣٥.

(٩) حسام الخطيب، الأدب المقارن في عصر العولمة، تساؤلات باتجاه المستقبل، المصدر نفسه، ص٣٦ وما بعدها.

(١٠) د. مصطفى عطية جمعة، الأدب المقارن: المفهوم والنموذج رؤية عربية، ضمن محور آفاق ومستقبل الأدب المقارن، إعداد نبيل برهوت، مجلة عمّان، العدد ١٤١، تشرين الثاني ٢٠٠٧م، ص٤٢.

(١١) د. عبده عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م، وقد حصلت على هذا الكتاب من موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت.

(١٢) د. جمال بوطيب، ضمن محور آفاق ومستقبل الأدب المقارن، إعداد نبيل برهوت، مجلة عمّان، العدد ١٤١، تشرين الثاني ٢٠٠٧م، ص١٧.

الذوق في العمل الأدبي: خصائص ومقومات

د. عبد الرحمن الغالمي
الرباط - المغرب

تشير مصادر النقد الأدبي إلى أن المقاييس النقدية التي اعتمدها النقاد والبلاغيون العرب والمسلمون في الحكم والتعليق على الأعمال الأدبية والفنية والإبداعية بشكل عام كانت متعددة ومتنوعة، فكان منها الخلقي والمنطقي والديني واللغوي والنحوي والفني، وأضافوا لكل ذلك مقياس الصحة والخطأ، والصدق والكذب، والتقليد والتجديد، وما تعارف عليه الناس وما كان في حكم الغريب غير المألوف، والدقة والإيحاء، والسلاسة والرقة، والفصاحة والغرابة، وغير ذلك مما له علاقة بالألفاظ والمعاني، لكن مع كل ذلك ظل الذوق الأدبي المرهف الحسي على قاعدة معرفية شاملة ومتوازنة مقياسهم النقدي الأساس برغم تزايد الدعوات للاهتمام بالصناعة اللغوية وعدم الخضوع للضرورة، إلا الضرورة القصوى لا بد منها.

يُعد عنصر الذوق بما يعني القدرة على تذوق العمل الأدبي جزءاً من التفاعل الإيجابي مع النصوص والإبداعات القديمة منها والحديثة في المجتمعات والمدارس، ووسيلة لإدراك عناصر الجمال أو القبح فيها وما تحويه من إمكانات في التعبير متعددة. ولذلك التفت النقاد قديماً المتخصصين إلى هذا الشرط الأساس في التعامل مع الإبداع الأدبي مكتوبا كان أو منطوقا، واعتبروه ميزة متعددة واعتبروه مما يجب توافره ولو بحد أدنى منه في من أراد الكتابة والإبداع، فضلا عمن أراد النقد والتمحيص والتصحيح والاستدراك.

لقد اهتم القدماء بالذوق الأدبي وأولوه عناية خاصة وأظهروا دوره في نقد الكلام وتمييز جيده من رديئه، وقالوا فيه كلاما كثيرا بل وقعّدوا له ووضعوا شروطا لا بد منها للحكم على العمل الأدبي اعتمادا عليه. كما أظهروا دوره في نقد الأدب وتمييز جيده من رديئه. وفي هذا السياق عني به عدد من النقاد الكبار الذين يشهد لهم موروثهم النقدي بالقول والرأي في الموضوع

ومن فيهم عبد القاهر الجرجاني أثناء حديثه عن النظم، وذلك في قوله «لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة»[1]

في هذه الدراسة نحاول أن نقارب مفهوم الذوق ودلالاته المتعددة عند بعض النقاد القدامى خاصة، كاشفين عن أسراره وخصائصه ومقوماته، مبدين وجهات نظرنا في الموضوع بين الحين والآخر، ولكن البداية بتحديد المفاهيمي لهذه الكلمة فما معنى الذوق؟ وما المقصود به؟ وكيف توسع هذا المفهوم لينتقل إلى الدلالة على معنى آخر؟ وما السبيل إلى امتلاك ذوق أدبي يمكننا من تذوق النصوص وإدراك عناصر الجمال والقبح فيها وتقريبها إلى التلاميذ والطلبة والدارسين بعامة؟

تحديد مفاهيمي لا بد منه

الذوق: مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً، وتقول ذُقتُ فلاناً وذُقتُ ما عنده أي خبرته، وكذلك ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه، وأمر مستذاق أي مُجرَّبٌ معلوم والذوق يكون فيما يكره ويحمد[2] والذوق في الأصل تعرّف الطعام، ثم كثر استعماله حتى جُعل عبارة عن كل تجربة، وعلى اعتبار أن الذوق شديد الارتباط بالشخص نفسه، كاتبا كان أو شاعرا أو ناقدا أو غير ذلك، فقد صار مقرونا بالطبع بمعنى أن كلاً من الذوق والطبع قد يراد بهما القوة المهيئة للعلوم من حيث كمالها في الإدراك وهما بمنزلة الإحساس من المعرفة[3]

وقد فصل مرتضى الزبيدي في معجمه تاج العروس من جواهر القاموس القول في معنى كلمة الذوق وأشار إلى أن ذاقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً ومذاقةً بمعنى اختبر طعمه وأصله فيما يقلُّ تناوله، فإنَّ ما يكثر من ذلك يُقال له الأكل[4]، ولم يقتصر الزبيدي على ذلك بل راح يتجول في معاني الذوق ودلالاته متوقفا عند بعض مواضع استعمال هذه الكلمة، وفي هذا السياق يقول الزبيدي: «وكثر في القرآن لفظ الذوق للعذاب، من مثل قوله تعالى: ﴿وضرب اللهُ مثلا قرية كانت آمنةً مطمئنةً يأتيها رزقها رغدا من كلِّ مكانٍ فكفرت بأنعم الله فأذاقها اللهُ لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾[5] و﴿وذوقوا عذاب الحريق﴾[6]، وقد جاء في الرحمة نحو قوله تعالى: ﴿وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمةً فرح بها﴾[7] ويُعبَّرُ به عن الاختبار يُقالُ: أذقته كذا فذاق ويقال: فلانٌ ذاق كذا وأنا أكلته أي خبرته أكثر مما خبره. ويحمل كلمة الذوق الواردة في آية النحل السابق ذكرها ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ يقول: فاستعمالُ الذوق مع اللباس من أجل أنه أُريد به التَّجربة والاختبار أي جعلها بحيث تمارسُ الجوع والخوف وقيل: إنَّ ذلك على تقدير كلامين كأنه قيل: أذاقها الجوع والخوف وألبسها لباسهما، وقوله تعالى: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمةً﴾ استعمل في الرحمة الإذاقة وفي مُقابلتها الإصابة في قوله تعالى: ﴿وإن تُصبهم سيئةٌ بما قدَّمت أيديهم فإنَّ الإنسان كفورٌ﴾[8] وبطريقة إحصائية نتتبع فيها موارد وقوع كلمة الذوق أو إحدى مشتقاتها في

القرآن الكريم نجد أنها وردت في أكثر من ستين موضعاً لكنها مع ذلك لم تستعمل في سياق يدل على الطعام والشراب إلا في نطاق حد ضئيل لا يعدو ثلاث آيات، ففي الموضع الأول يقول تعالى ﴿فلما ذاقا الشجرة﴾[٩] وفي الموضع الثاني يقول سبحانه ﴿لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً﴾[١٠] أما الموضع الثالث فجاء فيه قوله تعالى ﴿هذا فليذوقوه حميم وغساق﴾[١١]. أما في غير هذه المواضع فإن كلمة الذوق توسعت لتدل على معنى آخر غير ما يشير إلى الطعام والشراب من مثل ما جاء في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[١٢]، أو في قوله تعالى ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[١٣] أو في قوله أيضاً ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

أما إذا تفحصنا بعض مواضع هذه الكلمة في الحديث النبوي فإننا نجدها لا تخرج عما تدل عليه في القرآن الكريم، فهي أحياناً تدل على معنى الطعام والشراب وأحياناً أخرى تنتقل من هذا المعنى لتدل على معنى آخر يستفاد من سياق التركيب اللغوي، ولنأخذ مثالاً على ذلك قوله ﷺ «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً» فأخبر أن للإيمان طعماً وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم طعم الطعام والشراب وقد عبّر النبي ﷺ عن إدراك حقيقة الإيمان والإحسان وحصوله للقلب ومباشرته له بالذوق تارة وبالطعام والشراب تارةً وبوجدان الحلاوة تارةً، روى الإمام مسلم عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً» وفي رواية ثانية «ذاق حلاوة الإيمان» وقال «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يوقد له نار فيقذف فيها»[١٤] ويمكن للذوق أن يدل على معانٍ أخرى، فحين تقول أمرٌ مُستذاقٌ أي مُجرَّبٌ معلومٌ، والذوق تفسيره في الحديث المشهور الذي ترويه عائشة رضي الله عنها حين سئل رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته فتزوجت رجلاً غيره فدخل بها ثم طلقها قبل أن يواقعها أتحل لزوجها الأول؟ فقال رسول الله ﷺ «لا تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسيلتها وتذوق عسيلته»، فذوق العسيلة هنا كنايةٌ عن الإيلاج، ويومٌ ما ذُقْتُه طعاماً أي ما ذُقتُ فيه، وتذاوقه كذلك، وهو حسن الذوق للشعر مطبوع عليه، وما ذقت غماضاً وما ذقت في عيني نوماً، وذاقتها يدي وذاق كفي فُلانة إذا مسّتها، ويقال: ذيق مُخبره وخُبرت حاله، واستذاق الأمرُ لفلانٍ إذا انقاد له وكلٌّ ذلك مجازٌ وكناية[١٥]

ويتبين من التأمل في ما سبق بيانه من التعريف الذي أورده الزبيدي بمعنى الذوق خصوصاً حين إشارته إلى أنه يرتبط بتعيين من الشيء المذاق، يمكن القول إن هذا الشرط لا يسري على كل الأشياء الممكن ذوقها فالأكل

مثلاً لحفلة الاحتفال مع الأصحاب يقتضي تقديم الأطباق الواحد بعد الآخر وفي هذه الحالة فإن المدعوين لا يكتفون بتذوق هذه الأطعمة بل يستغرقون في تناولها ويستمتعون بأكلها وليس بتناول القليل منها. كذلك الحال بالنسبة لمن أراد فهم رواية أو قصة أو قصيدة شعرية فإنه لا يكتفي بقراءة مقدمتها أو جزء يسير منها أو أبيات قليلة بل لكي يتذوقها مطلوب منه أن يقرأها كاملة ولربما اقتضى الأمر قراءتها مرات عدة.

لقد تعرّض ابن خلدون لتفسير كلمة الذوق، بعيداً عما تحيل عليه من علاقة مباشرة بالأكل والشرب، وبين أنه ملكة تجمع بين القدرة على التأليف الأدبي والقدرة على نقد الأدب ومعرفة الجيد والرديء منه، فمن ما يخص النقد والذوق فقد يرى ابن خلدون أن صاحب هذه الملكة إذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم الكلام أعرض عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم.[٢٥]

يقول ابن خلدون في مقدمته: «وهذه الملكة ... الذوق: إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها [...] وإذا تقرر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنه لا يعتاده، ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عرض الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم.»[٢٦]

وفي سياق الحديث عن الذوق وأهميته يرى الناقد الأستاذ طه مصطفى أبو كريشة خلال حديثه عنه أنه لما كانت صناعة الآثار الأدبية تأتي عن استعداد فطري، فإن فهم هذه الآثار فهماً دقيقاً إنما يكون عن موهبة واستعداد كذلك، ومن أجل هذا لم يكن كل الناس أدباء، ولم يكونوا كلهم نقاداً، لكن وجد من هؤلاء وأولئك من خص بالموهبة وتوفر فيه الاستعداد، وهكذا يتبين أن الاستعداد يتعامل مع الأثر الأدبي شرط في فهمه قبل التعليق عليه وإصدار الأحكام بشأنه. لكن يبقى السؤال هو كيف تتكون ملكة الذوق الأدبي؟ وهو سؤال جوهري ومحوري في فهم ما كُتب. وشرط أساس في إضفاء نوع من المصداقية على أحكامه النقدية. فكما لا يمكن الحكم على الطعام قبل أن نتذوقه، والذوق هنا فعل مادي، فكذلك لا يمكن الحكم على الكلام الأدبي قبل تذوقه والذوق هنا خرج عن معناه المادي المرتبط بأنواع الطعام والشراب ليدل على ما يدركه الإنسان من خلال حواسه الأخرى غير اللسان وما يدركه بعقله ووجدانه. إن هذه الملكة لا تنشأ

من العدم، وهي وإن كانت أمراً وجدانياً معنوياً غريباً ليست بمعزل عن مكوناتها الحسية، يرى ابن خلدون أن ملكة الذوق إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، كما يرى أن من عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنما حصل أحكامها [...] وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرار لكلام العرب[19]

وإذا كانت ملكة الذوق الأدبي أمراً ضرورياً بالنسبة للناقد وهو يتلقى الأثر الأدبي بالشرح والتحليل وبيان ما فيه من مواطن الحسن والقبح، فإن القارئ لما يكتبه النقاد في حاجة إلى هذه الملكة حتى يهتدي بحسه وذوقه اهتداء يقرب من الاقتناع لما اهتدى إليه النقاد[20]

وعلى الرغم من أن هذه الملكة لا تحصل إلا بالممارسة والتكرار لكلام العرب والاحتذاء به والنسج على منواله بل والتقيد به في أفق تجاوزه، فإن بعض الدارسين والنقاد ومنهم ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧هـ) يرفض بقوة وصرامة كل تبعية للعرب الأوائل في أمر الذوق، مؤكداً أن لكل جيل وعصر ذائقته الخاصة، وهي المرجع والحكم في مسألة الذوق، يقول: «ومع هذا فإن القول بأن العرب كانت تستعمل من الألفاظ كذا وكذا، وهذا مبني على أنه حسن، قول فاسد لا يصدر إلا عن جاهل، فإن استحسان الألفاظ واستقباحها لا يؤخذ بالتقليد من العرب لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال، وإنما هو شيء له خصائص وهيآت وعلامات إذا وجدت علم حسنه من قبحه [...] وأما الذي نقلد العرب فيه من الألفاظ فإنما هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها والأخذ بأقوالها في الأوضاع النحوية في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه وجزم الشرط وأشباه ذلك وما عداه فلا»[21]. وكأن ابن الأثير يطبق قانون الاحتواء والتجاوز على الكلام الأدبي، بمعنى أن الكلام الأدبي الذي يحكم له اليوم بالجمال قد يُحتوى ويُتجاوز بكلام يكون أجمل منه في المستقبل. والحاصل أن كل كاتب وناقد وباحث إنما يستوعب الموجود من الأساليب والأبحاث والحقائق ليتجاوز كل ذلك، وهذا مما يضمن تطور ليس اللغة وحسب وإنما أيضاً تطور الحضارة بشكل عام. وتجاوز التكرار الذي طالما اشتكى منه خلق كثير في الماضي كما في الحاضر.

وإلى قريب مما ذهب إليه ابن الأثير ضياء الدين نرى السكاكي (ت ٦٢٦هـ) يؤكد قبله ضرورة تحكيم الذوق في الحكم على النص الأدبي من خلال الربط بينه وبين المعايير البلاغية، فبين أن الطريق لاكتساب الذوق بعد سلامة الطبع، الذي هو موهبة الله للإنسان لا يكون إلا بخدمة البلاغة والفصاحة وطول خدمتهما ويجمل موقفه في الموضوع بعبارة صريحة واضحة يقول فيها: «إن هذا الفن لا تتأتى معرفته ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه وتتبع مثالات لخواتها، وإتعاب النفس بتكرارها واستيداع الخاطر وتحصيلها، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة، ومراجعات فيها مديدة مع فضل إلهي من سلامة فطرة واستقامة طبيعة

وشدة ذكاء، وصفاء قريحة، وعقل وافر».[٣٣]

إن رأي السكاكي في الدربة والمران والخبرة ليس رأياً اعتباطياً، بل هو جزء من بنيان متكامل أساسه «القاعدة البلاغية والذوق الفني». لكون الخبرة تحصل بالمران والدربة، وبهما تتحقق المعرفة التي تركز سلامة الذوق، ويقوم الذوق عنده بعد سلامة الفطرة على المعرفة الواسعة والممارسة الطويلة، ولا مانع لديه فيمن فاته الذوق أن يقلد غيره ويحاكيه إلى أن يتكامل له على مهل موجباته، وهذا الكلام يعكس المسيرة العلمية للسكاكي نفسه، فقد شق طريق العلم وهو كبير السن وتابع التحصيل والممارسة إلى أن استقام له الذوق وصار من شيوخ علوم الأدب المعدودين.

وبلغ من انفتاح ابن الأثير لعصابه الجماهيرية ومسايرته للتطور وجرأته وصدقه في التزام هذا الموقف أن طبق قانون النسبية حتى على لغة القرآن الكريم، حثاً على الحرية في الاجتهاد والإبداع، فتراه يعيب على الكاتب استعمال غريب القرآن على حسنه وفصاحته بالنسبة إلى إبداره وزمنه، فالذوق بالنسبة إليه شيء، والاستعمال شيء آخر، وهو يقصد بذلك أن الذوق أوسع مجالاً من الاستعمال، فالكاتب الحق من لا يعمنه إعجابه بالقديم وكلفه به على تقليده ومحاكاته،[٣٤] بل ينبغي أن تكون لغة الكاتب قريبة ميسورة، لكن من غير أن تكون مبتذلة مبتذله، إلا فصاحة في الاستعمال والقوة مع الحسن لا مع الغوازي.[٣٥]

ولما كانت غاية المبدع بشكل عام، كما يرى ابن الأثير مثلاً في كمال الإفهام عموماً، فهو حريص على استخدام المتداول من الألفاظ، إذ إنه يروم أن يخاطب جمهوراً واسعاً من القراء ويتوق إلى أن يفهمه الخاص والعام، ولأنه إنسان متأصل في مجتمعه، منفتح على الانفتاح على الواقع والحياة وعلى الكون بأسره، فهو بحاجة إلى اللغة الكفيلة بالتعبير عن مختلف ما يعرض له من عديد الأحاسيس والأخيلة والأفكار تعبيراً فنياً في دقته وإيحائه[٣٦] وإلى هذا المعنى ذهب ابن الأثير حين حديثه عن الركن الرابع من أركان الكتابة، فقال: «الركن الرابع أن تكون ألفاظ الكتاب غير مخلوقة بكثرة الاستعمال، ولا أريد بذلك أن تكون الألفاظ غريبة فإن ذلك عيب فاحش، بل أريد أن تكون الألفاظ المستعملة مسبوكة سبكاً غريباً يظن السامع أنها غير ما في أيدي الناس وهي مما في أيدي الناس».[٣٧]

تلك إذاً هي الفصاحة عند ضياء الدين وقد عرض لها بالشرح والتدقيق، والتصحيح والتحقيق، مشهراً باعتراف بعض من الذين وصفهم بـ«الأدعياء» من الأدباء فقال: «وقد رأيت جماعة من مدعي هذه الصناعة يعتقدون أن الكلام الفصيح هو الذي يعز فهمه ويبعد متناوله، وإذا رأوا كلاماً وحشياً غامض الألفاظ يعجبون به ويصفونه بالفصاحة وهو بالضد من ذلك، لأن الفصاحة هي الظهور والبيان لا الغموض والخفاء».[٣٨]

بعد الذي سبق بيانه من حقنا أن نتساءل: كيف نميز الفصيح من غير الفصيح؟ وما هي أنجعه

في ذلك والمقياس؟ وما الأصل وما الفرع في هذه العملية؟ وهل للذوق دور في ذلك؟

الذوق السليم معيار الفصاحة

يؤكد ضياء الدين ابن الأثير أن معيار الفصاحة هو الذوق السليم وليس تقليد السلف واعتماد أقوال البيانيين، فهو يحيلنا على الإحساس المباشر والتجربة الذاتية، والثقافة الواسعة الممهدة لها طبعاً وثقافة أدبية أصيلة، ومترافقاً له بالصقل والتفوق في صناعة النقد. وإيماناً منه بسلسلة التطور والتراكم نشير إلى أنه كان من القائلين بتطور الذوق الذي يفضي إلى تطور اللغة ذاتها تبعاً لتطور الحياة الاجتماعية.[٢٩] وهذه الالتفاتة منه تتضمن تطور اللغة وتنقلها من دائرة الجمود إلى دائرة الحياة والاستعمال على اعتبار أن اللغة كهما كانت إنما تضمن استمراريتها وحياتها باستعمالها ومتى هجرها قومها إلى لغة أخرى أو إلى لهجات أخرى واستعملوا غيرها في التواصل بينهم كان ذلك بداية اندراسها وتقهقرها.

قال في تصنيف الألفاظ الصحيحة: «الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة، ولكل منهما موضع يحسن استعمالها فيه. فالجزل منه يستعمل في وصف مواقف الحروب وفي قوارع التهديد والتخويف وأشباه ذلك. وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق وذكر أيام البعاد، وفي استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف وأشباه ذلك. ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجهية البداوة، بل أعني بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته في الفم ولذاذته في السمع وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية، الناعم الملمس».[٣٠]

ونشير إلى أن ابن الأثير خالف ما ذهب إليه الجاحظ الذي جعل الجزالة في مقابل السخف، فجعلها هو في مقابل الرقة. وربما يكون ابن الأثير أكثر صواباً في الرأي، لأن الطلاوة والسهولة مطلوبة في كل المواقف، بينما الرقة ألصق بالمواقف العاطفية.[٣١] وجاءت هذه المعاني نفسها في قوله «إن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات لأنها مركبة من مخارج الحروف. فما استلذه السمع منها فهو الحسن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح، وإذا ثبت ذلك فلا حاجة إلى ما ذكر من تلك الخصائص والهيآت التي أوردها علماء البيان في كتبهم، لأنه إذا كان اللفظ لذيذاً في السمع كان حسناً، وإذا كان حسناً دخلت تلك الخصائص والهيآت في ضمن حسنه».[٣٢]

وحيث إن اللغة اختيارات متعددة، وكل اختيار يؤدي معنى لا يؤديه غيره، يبقى السؤال الآخر هو كيف يستطيع الأديب أن يأخذ ما يأخذ من ألفاظ ويدع ما يدع منها؟ وعلى أي أساس يبني هذا الاختيار؟ ولماذا يؤثر الكاتب كلمة على أخرى وقد تكون مثلها في المعنى إلا أنه لو جاءت مكانها لما أحسسنا بنفس السحر الذي أحسسناه من سابقتها؟

من أي وجه علم أرباب النظم والنثر الحسن من الألفاظ حتى استعملوه، وعلموا القبيح منه

حتى سمعوه ولم يستعملوه؟[32] سؤال عرض له ابن الأثير في مثله السائر فأشار في معرض بيانه والجواب عليه، وهو يبرز أهمية الاحتكام لحاسة السمع، إلى أن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، فالذي يستلذه السمع منها ويميل إليه هو الحسن، والذي يكرهه وينفر منه هو القبيح، وذلك قياسا على ميل السامع لصوت البلبل وتلذذه به وكراهيته لصوت الغراب ونفوره منه. ويضرب مثلا من الألفاظ بأننا نستلذ في السمع لفظتي «المزنة» و«الديمة» وننفر من لفظة «البعاق» والألفاظ الثلاثة من صفات المطر، لكننا آثرنا منها شيئاً وتركنا شيئاً آخر.[33] وهكذا يكون السمع مقياسا نعتمد عليه في الحكم على جمال أو قبح الألفاظ.

وقد يعترض عليه أحد بقوله: يميل إلى كثرة الاستعمال ربما تكون هي السبب الذي يوحي إلينا بإيثار كلمة على أخرى، لكن ابن الأثير يرد هذا الاعتراض ويؤكد أن كثرة الاستعمال لا تصلح أن تكون مقياسا نأتم به في إيثار ما نؤثر وترك ما نترك، فنحن نستعمل كثيراً من الكلام لا لحسنه وإنما لضرورة، على أن استحسان الألفاظ واستقباحها لا يؤخذ بالتقليد، لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال وإنما هو شيء له خصائص وهيئات وعلامات إذا وجدت علم حسنه من قبحه.[34]

ومع أن هذه الخصائص والهيئات قد عرض لها النقاد في ما عرف عندهم بشروط فصاحة الكلمة وما ينبغي أن تسلم منه حتى يحكم لها بهذا الحكم، فإن ابن الأثير بعد أن عرض لما عرض له غيره من النقاد في ما يتعلق بشروط فصاحة الكلمة، رفض أن يكتفي بمعرفة هذه الخصائص واستخدامها للاستعانة بها في اختيار الأديب وحكم الناقد، ورأى أن في استعمال ما نستعمله من الألفاظ والفنون مع الحسن لا مع الجواز. وهذا كله يرجع إلى حاكم الذوق السليم.[35] فقد يصح استخدام كلمة ما مثلاً حيث تجيزه اللغة ولا تأباه، ولكن مع هذا التسليم من جانب اللغة نرى الذوق يرفض هذا الاستخدام، وعلى سبيل المثال فإن كلمة «عين» تجمع على «عيون» إذا كانت بمعنى العين المبصرة، وعلى «أعيان» إذا كانت بمعنى النبيه من الناس، وهذا الأمر مرجعه إلى الاستحسان لا إلى جائز الوضع اللغوي. ومن هنا كان المتنبي مخطئا في نظر الذوق لا اللغة حين قال:

والقوم في أعيانهم خزر
والخيل في أعيانها قبل[36]

حيث جمع العين الناظرة على أعيان، وكما يقول الزملكاني: «إن السر في إعجاز الألفاظ وما يسهل على اللسان منها ويحسن في الأسماع ويثقل في الطباع إنما يظهر لجهبذ الطبع البصير بجواهر الكلام».[37]

إن مبدأ الاحتكام إلى الذوق السليم يرجع أساسا إلى قضية عامة أقامها عبد القاهر الجرجاني على دعامتين اثنتين هما:

- أولاً: الإحساس الفني المرهف والحس الروحانية الخالصة والقريحة المتلألئة وذكاء الطبع والطبع العربي الأصيل الذي يُقبل على الإنتاج الفني فيستوعبه، ويعيش في أعماق

تشعر به الأديبة حتى يحس بمساماتها وخلجاتها لأن التي تكمن في النص -يقول عبد القاهر- أمور خفية ومعانٍ روحانية لا يستطيع الناقد أن ينبه السامع لها ويحدث له بها علماً حتى يكون مهيأ لإدراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لإدراكها[7]

◆ ثانياً: المعرفة الواسعة، ومعنى ذلك أنه ينبغي على صاحب الذوق أن يحصل قدراً وافياً من المعارف بجانب ما منحه الله من ذوق نقي وحس مرهف. يقول: واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع، ولا يجد لديه قبولاً حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة[8] ونعتقد أن عبد القاهر أراد بهذا المعرفة الواسعة. يشهد بذلك فهمه الدقيق للأدب العربي الذي يدل على علم غزير بثقافته وأسراره.

ومن جانبه يرى النقد الحديث ميلاً ما إلى النقد القديم من أن الذوق السليم والطبع الجيد البصير بجواهر الكلام، هو الذي يؤثر به الأديب ما يؤثر من كلمات، وهو أيضا الذي يستحسن به الناقد ما يستحسنه منها. فالإلمام باللغة إلمام إحساس ومعرفة، لا معرفة عقلية فحسب[9] إنه الذوق سر الكتابة وهبة الأسلوب، وذلك لأن للألفاظ أرواحاً يجب أن تُدرك[10] وإدراك روح الألفاظ لا يأتي إلا عن موهبة، فالموهبة وحدها هي التي تمنح الألفاظ قوتها الحية ومعناها. وقد ذهبت بعض الدراسات النفسية والنقدية الحديثة إلى أن الذوق الأدبي هو ذلك الاستعداد الفطري المكتسب الذي به نقدر على تقدير الجمال والاستمتاع به ومحاكاته بقدر ما نستطيع في أقوالنا وأعمالنا وأفكارنا[11]

بعد هذا العرض يمكن أن نقسم الذوق إلى قسمين

■ الأول هو الذوق الخاص وهو الملكة أو القدرة النقدية الناتجة عن الاستعداد الفطري أو هو ذلك الاتجاه الذي يعتمد على مهارة الإنسان الفردية في حكمه على العمل الفني من خلال إدراك جوانب الجمال فيه دون تأثر بالعوامل الخارجية مهما كانت، بما في ذلك آراء الآخرين.

■ الثاني هو الذوق العام، وهو مجموع تجارب الإنسان وطول ممارسته وعمق خبرته وخصوصية تكوينه الفكري التي يفسر بها العمل الفني ويميزه، ويحكم عليه من خلال حسه وإدراكه السليمين[12]

وحول أيهما يحكم في العمل الفني، هل الذوق الخاص أم العام نشير إلى أن القدامى اختلفوا في هذا الأمر، فعبد القاهر الجرجاني مثلاً يرى أن الذوق استعداد فطري به يُتذوق الجمال وتُعرف مواطنُ الأسرار والذي سماه هو الذوق الخاص، وبذلك يكون حكم لهذا الذوق على غيره وفضله على سواه.

وإذا كان ابن خلدون من أصحاب الذوق العام، الذي يعتمد على الدربة والممارسة والخبرة، فإن الآمدي على سبيل المثال كان أكثر واقعية من الطرفين، لأنه نادى بالجمع بينهما،

إن الذوق، وإن كان هبة من هبات النفس فإنه من الممكن أن يكتسب بطول القراءة

عميقة ونوعية لآثار كبار الكتاب والشعراء حتى يُحدد الأساس الذي يبنى عليه هذا التذوق، وبهذا يتحول الذوق من مجرد استعداد كامن إلى ذوق مثقف تظهر آثاره في هذه الحساسية المرهفة التي تكشف الطريق أمام الأديب أو الناقد وتجعل هذا أو ذاك صاحب فراسة يتوسم بها الحسن من القبيح دون أدنى عناء.[٣]

ويمكن تصنيف الذوق صنفين آخرين بناء على القدرة على التعليل والتفسير وهو إما:

ذوق معلل: حيث يستطيع صاحبه اكتشاف عناصر الجمال في التركيب الذي يعرض له ويقرنه بأضداده ويشير إلى مواطنه معللا أحكامه وباحثا عن أسراره وخصائصه وما يحقق له المزية عن غيره أو عن قريب منه من خلال بدائل متعددة.

ذوق غير معلل: بمعنى أن المتذوق له يدرك الجمال في العمل الأدبي ويتذوقه ويستمتع به حسيا وفكريا وعاطفيا، لكنه مع ذلك لا يستطيع كشف سر هذا الجمال ولا مواضعه لأنه يفتقر إلى القاعدة التي عليها يتأسس الذوق بما فيها قواعد اللغة وأحكامها.

ولنا بعد كل هذا أن نسأل: إذا كان المقصود من الألفاظ هو الاستعانة بها لنعبر عما في نفوسنا، فلماذا نلزم الأديب بالانتقاء والاختيار؟ ولماذا نطلب منه أن يحتكم إلى ذوقه السليم، فلا يأتي في كلامه بما يرفضه هذا الذوق؟ أليس المقصود من التعبير هو الإبانة والإفهام؟ فلماذا إذًا هذا الحرص على اختيار الألفاظ بما يتوافق والذوق السليم؟

طبعا ليس الهدف من الكلام مجرد الإفهام فقط، بل من ورائه مغزى آخر يجب أن يصاحب عملية الإفهام، وهو أن نستمتع بما فيه من جمال العبارة ودقة التركيب وحسن الصياغة والسبك، وهذا الجمال لا يمكن أن تحققه إلا بـ جرى الكلام وفق مجرى كلام الفصحاء كما عبر الجاحظ،[١٠] بل إن امتلاك آلات الكتابة مع تحصيل الثقافة وفق ما دونه ابن الأثير في مثله السائر من معالم البيان، لا يضمنان حذق الأديب صناعة الأدب، لأن دورهما ينحصر في تأهيل الأديب تأهيلا علميا فحسب، ومرد ذلك أن الأمر يبقى متوقفا على شيئين آخرين هما:

■ التأمل الفطري لتذوق الجمال، وملاك هذا كله الطبع فإنه إذا لم يكن ثمة طبع فإنه لا تغني تلك الآلات شيئا.

■ التفتح الثقافي بنصوص التراث عن طريق الدربة والإدمان، فإن الدربة والإدمان أجدى نفعا.

يمكن القول إذاً إن ابن الأثير كان يسعى دائماً إلى تحقيق فرادة الأسلوب باعتباره طريقة في الكتابة والإبداع، ليحدد بذلك منطقة التمايز عن غيره من الكتاب والمبدعين، بل من المصادر التي اعتمدها في أثناء تأليفه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، وعطفا إلى ذلك كذلك، فإننا نستطيع الجزم بأن هذا الكتاب يعكس في أسلوبه حقيقة ملامح شخصية كاتبه، ذلك أن شخصية ابن الأثير تبدو جلية بين ثنايا أسلوبه وتقنياته كيف سرت، فأسلوبه إذ

هو ابن الأثير نفسه قياساً على قول شارل بوفون: «الأسلوب هو الرجل».[١٠٠]

دعوة ابن الأثير للذوق:

كان المقياس الأول الذي احتكم إليه ابن الأثير هو ذوقه الشخصي الذي صقله بكثرة مطالعاته للآثار الأدبية، الشعرية والنثرية، وكثرة ممارساته لفني الكتابة وقول الشعر، وكان يعتبر الذوق مدار علم البيان. يقول مخاطباً قارئه: «الناظر في كتابي أن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم، وهذا الكتاب وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذاً، وإذا سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا، إلا أن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً وأهدى بصراً وسمعاً، وهما يريانك الخبر عياناً، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً، وكل جارحة منك قلباً ولساناً، فخذ من هذا الكتاب ما أعطاك، واستنبط بإدمانك ما أخطاك».[١٠١]

الذوق إذاً عند ابن الأثير هو المقياس الأساس في الحكم على الأساليب البلاغية، فإذا لم يكن ثمة ذوق فإن القواعد التي وضعها في كتابه لا تفيد شيئاً في فهم أساليب البيان، لهذا نجده يشبه هذا الذوق بالنار الكامنة في الزناد والحديدة التي يقدح بها، فإنه إذا لم يكن في الزناد نار لا تفيد تلك الحديدة شيئاً.[١٠٢]

إن الذوق في نظر ضياء الدين فيض إلهي يخلق مع الإنسان ويولد معه فهو إذاً يختلف من شخص إلى آخر وإذا توافر لشخص معين فسيكون نابغة في عمله، متميزاً على أقرانه لأن عمله يصدر عن طبع وموهبة، وليس عن صنعة وتكلف. ولهذا انفرد به بعض الناثرين والناظمين دون بعض.[١٠٣] لكن الذوق والطبع غير كافيين في نظر ابن الأثير، بل لابد للإنسان من صقلهما بكثرة الدربة والإدمان. فالشاعر أو الناثر لا يسدد في جميع أقواله ما لم تكن معرفته ممزوجة بمعرفته العرفية.

يفهم من هذا أن الذوق، وإن كان ذاتياً وفردياً صرفاً، فإنه لا بد وأن يخضع للتهذيب والتشذيب، وذلك بالاطلاع على الآثار الخالدة الصادرة عن عباقرة من القول والنظم. لأن تلك الآثار تفتح الطريق وتهدي لأحسن السبل فالمعرفة العامة شيء إجباري بالنسبة للشاعر والناثر في نظر ابن الأثير، وهذه المعرفة لا يقتصرها على فن بعينه بل إنها تتضمن جميع آلات علم البيان من نحو وصرف ولغة وأن يكون صاحب هذا العلم مطلعاً على أيام العرب وعلى منثورهم ومنظومهم وأمثالهم. وحافظاً للقرآن والحديث. ومُلماً بالمنثور، وبالمنظوم وما يختص به من عروض وقواف، وعلى دراية بالأحكام السلطانية، والإمامة والإمارة. بل إنه محتاج إلى ما تقوله النائحة بين النساء، والماشطة عند جلوة العروس، وإلى ما يقوله المنادي في السوق على السلعة. بمعنى أن صاحب علم البيان ينبغي أن يكون مطلعاً على كل فن حتى يكون مؤهلاً لأن يهيم في كل واد.[١٠٤]

الذوق إذاً لا يصل إلى درجة النضج والكمال إلا إذا مزج بتلك المعرفة العرفية وبكثرة الإدمان والممارسة، ومحاكاة كبار الناثرين في أعمالهم الخالدة. إنه خاصية لا يحظى بها كل علماء البلاغة، وإنما يحظى بها خاصتهم من ذوي

بعقول الوافرة، والقرائح الصافية، والفطر السليمة، والطبائع المستقيمة وهي ضرورية لكل مهتم بشأن البلاغة وباحث في قضاياها. وإذا لم يُرزقها فعليه بتعلم علوم أخرى تساعده على اكتسابها وامتلاكها حيث ملاك الأمر في علم المعاني هو الذوقُ السليم والطبعُ المستقيم، فمن لم يُرزقهما فعليه بتعلم علوم أخرى، وإلا لم يحظَ بطائل مما تقدم وما تأخر.[٣٩] وتبرز تجليات الذوق وآثاره في ما يحدثه الكلام في المتلقي من هزة ونشاط وسحر ولذة في نفسه تجد منه القبول فيرفعه إلى أعلى منزلة، إنه يتجلى في الأساليب الرفيعة، وهي وهي الأساليب اللطيفة والمبهجة والبهيجة التي تؤثر في نفس المتلقي وتنشط ذهنه وتهز كيانه وتحركه إلى الحد الذي يسلبه وقاره ويجعله كالمجنون، وهي تتفاوت في لطافتها وملاحتها وحسنها،[٤٠] ولا يشجع عنها إلا كمال البلاغة.[٤١]

إن غاية ابن الأثير هي إبراز أهمية القدرات الذوقية عند الناقد التي لا تكتسب إلا بطول المران وإدمان النظر، ثم إن إلمامه بمختلف الروافد الأسلوبية الذهنية والأدبية مكنه من اكتساب تجربة نقدية متكاملة تجمع بين الذوق والدربة، بين المهارة وإعمال الفكر. قال الآمدي فيصل أهل الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته وقلت دربته.[٤٢]

تقد نبّه ضياء الدين إلى وجود سمات يتميز بها الناقد عن غيره ممن عني بالتفكير في جمال الأسلوب، وتتجلى هذه السمات في الدربة والحذق وإعمال الفكر والثبت والروية ولعل هذه السمات المذكورة هي ما يكتب في شكل قدرات فكرية وأدبية شديدة الصلة بالدراية النقدية من جهة وبالذوق الفني من جهة أخرى، لذلك تميز تفكيره النقدي والبلاغي بالبحث العميق في قواعد التشكيل الفني وانتظام مكونات النص دون أن يغفل استعمال الذوق أثناء مقاربة الشواهد المختلفة، فالذوق استدعته ثقافته لإحساسه الشعري الذي يمثل معياراً نقدياً موازياً للاستدلال.[٤٣]

صحيح أن ابن الأثير لم يكن سباقاً إلى ابتكار هذه المصطلحات المذكورة وإنما استمدها من حقول نقدية تأسست قبله وترتد إلى البدايات الأولى للنقد العربي إذ نجدها ممثلة بكيفية واضحة في المقاييس النقدية عند ابن سلام الجمحي[٤٤] كما نلمسها عند غيره من الرواة الذين مارسوا ضرباً من ضروب التفكير في الإبداع الشعري كخلف الأحمر الذي اعتمد مفهوم الدربة والحذق الفني في الدفاع عن مكانته البلاغية وحمايتها من التعرض لسهام النقد في الوقت الذي شق فيه النقد طريقه نحو الجدال والخصومة. قال ابن سلام وقال قائل لخلف: إذا سمعتُ أنا بالشعر استحسنتُه فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك، وقال خلف له: إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك الصراف إنه رديء هل ينفعك استحسانك له.[٤٥]

والحاصل بالنظر إلى ما سبق وإلى ما ذكر في هذا المحور أن ثمة خلافاً حاداً بشأن جمالية الأسلوب، خلافاً بين نقد يتبنى الدربة والحذق أساساً ومنطلقاً، وآخر يدعمهما ويتكئ مع ذلك الإجابة عن قضايا الأدب والنقد.

الذوق عند السكاكي

غير بعيد عما تطرقت إليه بخصوص الذوق وأهميته في نقد العمل الأدبي ربط السكاكي ربطاً مباشراً بين الذوق وإدراك الإعجاز فقال.

ومُدرِكُ الإعجاز عنده هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين (البيان والمعاني)[٣٨] وقد صرح السكاكي بأنه تلقى الذوق عن شيخه الحاتمي وعن الإمام عبد القاهر الجرجاني، واستفاده منهما فقال: «وكل شيخنا الحاتمي، ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك بدوره بعدنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق، ونحن حينئذ ممن نبغ في عدة شعب من علم الأدب وصبغ بها يده وعانى فيها وكده وكده، وها هو الإمام عبد القاهر قدس الله روحه في «دلائل الإعجاز» كم يعيد هذا بابه»[٣٩].

ثم يعرّف السكاكي الذوق تعريفاً دقيقاً لكنه سماه «سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة وعدة ذكاء وصفاء قريحة، وعقل وافر»[٤٠] ويعد هذا التعريف أداة للتأمل الذكي والمتفهم والمستجيب للمعاني الخفية التي تدرك بالتراكيب وإن كانت غير برهانية لكنه ميز بين مصدرين للذوق هما:

الأول: اعتبره عناية إلهية وفضلاً من الله وموهبة منه فقال: «وعلماء هذه الطبقة المطرزة بأنوار البصائر المخصوصون بالعناية الإلهية»[٤١].

الثاني: وهو الذي يرى فيه السكاكي أنه يكتسب بالدربة والممارسة الكثيرة والمتمهلة، والمراجعة الطويلة والمتأنية لعلمي المعاني والبيان، وهو في حاجة إلى تنشئة ورعاية نظراً لارتباطه بصناعة دقيقة ومعقدة في علم البلاغة، لذا لا يكفي فيه الاستقراء والحفظ والتحصيل، لأنه «من لا يطلب غريزته ولا انتقاد قريحته بمجرد استقراء صور منه وتتبع مثال لخواص لها واتعاب النفس بتكرارها... بل لابد من ممارسات لها كثيرة ومراجعات فيها طويلة مع فحص وهي من سلامة فطرة واستقامة طبيعة»[٤٢].

وبناء عليه قسم السكاكي العلماء من حيث امتلاكهم للذوق أو عدمه إلى نوعين:

■ النوع الأول: دخيل على فن البلاغة وصناعتها، وهؤلاء لا ذوق لهم لأنهم يفتقرون إلى موجباته ومهما فعلوا فإنهم لن يعدو أن يكونوا مجرد مقلدين إذا لم تتكامل لهم موجبات الذوق، إذ ليس من الواجب في صناعة وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرد العقل، أن يكون الدخيل فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكمات وضعية واعتبارات ألفية فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبها في بعض فتاواه، إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق»[٤٣].

■ النوع الثاني: نشأ على هذه الصناعة فاستفاد الذوق منها وتكاملت له موجباته وهؤلاء هم خاصة العلماء «المخصوصين بالعناية الإلهية بما أوتوا من الحكمة وفصل الخطاب»[٤٤] أي إن الذوق خاصية لا يحظى بها كل علماء البلاغة وإنما يحظى بها خاصتهم من ذوي العقول الوافرة والقرائح الصافية والفطر السليمة والطبائع المستقيمة، وهي ضرورية لكل مهتم بشأن البلاغة وباحث في قضاياها وإذا لم يرزقها عليه بتعلم علوم أخرى هي التي تساعده على اكتسابه وامتلاكه «فلي ملاك الأمر في علم المعاني هو الذوق السليم والطبع المستقيم، فمن لم يرزقهما فعليه بعلوم أخرى وإلا لم يحظ بطائل مما قدم وما تأخر»[٤٥].

وللذوق تجليات تتجلى في ما يحدثه الكلام في المتلقي من هزة وشلل وسحر ولذة في نفسه تصعد منه القبول فيرفعه إلى أعلى منزلة. قال السكاكي عن خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر: «إنه متى وقع عند النظار موقعه استهش الأنفس، وآنق الأسماع وهز القرائح ونشط الأذهان»[16] فالذوق إذاً يتجلى في الأساليب الرفيعة وفي الأساليب اللطيفة والمبهجة والبهيجة التي تؤثر في نفس المتلقي وتستهشها وتنشط ذهنه، وتهز كيانه وتحركه إلى الحد الذي يسلبه وقاره ويجعله كالمجنون، وهي تتفاوت في لطافتها وملاحتها وحسنها فتارة تكون لطيفة وأخرى ألطف[17] ولا يشجع عنه إلا كمال البلاغة.[18]

وهكذا فقد كانت عناية السكاكي بالقاعدة[19] أداة فنية لتلمس العمل الفني عناية متقدمة، ولكنه لم تكن المقاييس الوحيدة لديه، إذ كشف عن أهمية الذوق في إدراك أسرار الجمال الفني في التراكيب والنصوص وتقدير وجه الإعجاز والجمال في التركيب القرآني، ذلك أن إدراك الإعجاز في نظره مسألة لا تتصل بالصحة والخطأ التي يمكن أن تقنن بأموره القاعدة المقررة، وإنما تتعلق بأمور بعد ذلك مما له علاقة بالإحساس والشعور.

إننا في حاجة ماسة إلى تربية أذواقنا لتحقيق التفاعل الإيجابي والفعال مع كل ما نقرأ، يرى أحمد الشايب أن الذوق السليم يتكون بالقراءة والدرس، ويكتسب شيئاً من الفن والمرونة وقبول التهذيب، لأن الذوق خلق من الأخلاق القابلة للتهذيب والتثقيف، بالقراءة والفهم والدرس بحيث يكون ذوقاً مسبباً على التجربة مما قرأ الإنسان وفهم من العلوم والفنون. فالذوق الصحيح ينمو ويتربى بالنقد والنقد يتهذب بالذوق لأنه معين ومساعد على الفهم،[20] وهكذا كما ذهبت إليه الدراسات الحديثة بضرورة تربية ملكة الذوق هو نفسه ما أشار إليه عدد من النقاد القدامى كابن الأثير والجرجاني والسكاكي وابن خلدون وغيرهم.

وهكذا نخلص إلى أن الأدب لا يصدر عن فراغ وإنما عن ذوق خاص يستشعر الجمال الفني قبل أن يغوص في بيانه ويكشف عنه وإنما هذا الضعف الذي أصبحنا نلمسه في مجالات عدة في عصرنا هذا في جامعاتنا ومدارسنا، وخاصة ما تعلق منه بالتعامل مع النصوص النقدية القديمة والحديثة، إنما مرده إلى عدم التوافر على حاسة ذواقة وهذا الذوق لا يتحقق إلا بجملة شروط أشرنا إلى بعضها في ثنايا هذا البحث، منها الاستعداد الفطري والوجداني لتقبل النص الأدبي والتفاعل معه وتحقيق حد أدنى من العلم بقواعد اللغة خاصة وغيرها من العلوم الأخرى.

لقد بدأنا الكلام بالحديث عن هذا التردي الواضح في التفاعل والتعامل مع اللغة العربية ومع النصوص العربية الأصيلة والقوية في لغتها ومضمونها وفهمها، وهو ما ترتبت عليه جملة دعاوى تدعو إلى استبدال اللغة العربية الفصحى بلهجات محلية ثم انتقلنا إلى تعريفات الذوق عند بعض النقاد كابن الأثير والسكاكي وابن خلدون وتبين أن القاسم المشترك بينها هو ملكة تجمع بين القدرة على التأليف الأدبي والقدرة على نقد الأدب ومعرفة الجيد والرديء منه، وبالجمع فهي ملكة لا تنبت من عدم، وهي وإن كانت أمراً وجدانياً

كما أجمع على ذلك غالب النقاد، فإنها مع ذلك تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لتراكيبه.

وعلى اعتبار أن لكل باحث ولكل كاتب طريقة خاصة في الكتابة إلى درجة صار فيها الأسلوب سمة مميزة للرجل فإن الناقد الكبير ضياء الدين ابن الأثير يُعدّ الذوق أمراً يمكن تحصيله وفق شروط معينة. لكنه يرفض بقوة وصرامة كل تبعية لعرب الأوائل في أمر الذوق، مشيراً إلى أن لكل عصر وجيل ذائقتهما الخاصة فالإبداع في اللغة وتطويرها لا يمر بالضرورة عبر التمسك بنمطه الذي سلكه القدامى، وكانت هذه بداية مبكرة للدعوة إلى الإبداع والتجديد في اللغة لمواكبة مستجدات العصر والحياة اليومية والاجتماعية والثقافية للناس، بعيداً عن كل الدعوات المغرضة التي تعتبر اللغة العربية غير صالحة ولا مؤهلة للتعبير عن قضايا العصر وولوج عصر العولمة.

الهوامش والإحالات

١ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: ١٩.

٢ - لسان العرب، ابن منظور، المجلد العاشر ص ١١١ باب ذوق

٣ - الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ج ٢ ص ٣٦١

٤ - تاج العروس، الزبيدي فصل الذال من باب القاف الجزء ٦ ص ٣٥٢

٥ - الآية ١١٢ من سورة النحل

٦ - الآية ٥ من سورة الأنفال

٧ - الآية ٤٨ من سورة الشورى

٨ - الآية ٤٨ من سورة الشورى

٩ - الآية ٣٢ من سورة الأعراف

١٠ - الآية ٢٤ من سورة النبأ

١١ - الآية ٥٧ من سورة ص

١٢ - الآية ٥٦ من سورة النساء

١٣ - الآية ٢٦ من سورة الزمر

١٤ - الآية ١٨٥ من سورة آل عمران

١٥ - تاج العروس، الزبيدي فصل الذال من باب القاف الجزء ٦ ص ٣٥٢

١٦ - المصدر نفسه

١٧ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٤٣

١٨ - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٤٨٣

١٩ - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٤٨٣

٢٠ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٤٩

٢١ - المثل السائر ٢/ ٣٠١

٢٢ - مفتاح العلوم، السكاكي ص ١٩١. هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي الخوارزمي، ولد سنة ٥٥٥ هـ وتوفي سنة ٦٢٦ هـ. اشتغل بصناعة السلك حتى بلغ الثلاثين من السنين ثم اشتغل بالعلم متأخراً، وحقق فيه منزلة مرموقة. واشتهر بمفتاح العلوم. له من المؤلفات إلى جانب مفتاح العلوم شرح الجمل والتبيان، ورسالة في المناظرة، والطلسم وجميعها مفقودة

٢٣ - حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، البشير المجذوب، ص ٦

٢٤ - المثل السائر ١/ ٣

٢٥ - حول مفهوم النثر الفني، ص ٨٤-٨٥

٢٦ - المثل السائر، ١/ ٩٧ (للمزيد من التفصيل في شروط الكتابة ينظر الفصل التاسع من الجزء الأول من المثل السائر في أركان الكتابة)

٢٧ المثل السائر ١/ ١٨٥

٢٨ حول مفهوم النثر الفني البشير المجذوب، ص ٥٩

٢٩ المثل السائر، ١/ ١٨٥ - ١٨٦

٣٠ - الاتجاه الفني في تراثنا النقدي والبلاغي، محمد عبد العزيز الموافي، ص ٢ ١-٨ ١

٣١ - المثل السائر، ١/ ١٦٩ - ١٧

٣٢ - المثل السائر، ١/ ٩١

٣٣ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٢٥٧

٣٤ - المرجع نفسه، ص ٢٥٧

٣٥ - المثل السائر ١/ ٣

٣٦ - ديوان المتنبي، ج ٢/ ٧ ٣

٣٧ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٢٥٨

٣٨ - تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، عبد العزيز عبد المعطي عرفة، ص ٢٤٢

٣٩ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٩

٤٠ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٢٥٨

٤١ - المرجع نفسه، ص ٢٥٩ كتاب ... ص الروحي Baron spiritual عند ابن سينا.

٤٢ - أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١٣

٤٣ - بدايات في النقد الأدبي، هاشم صالح مناع، ص ٩٣

٤٤ - المرجع نفسه، ص ٢٥٩

٤٥ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٢٦١

٤٦ - شارل بالي، لساني ولد بمدينة جنيف ومات بها (١٨٦٥ - ١٩٤٧)، تتلمذ على يد فرديناند دي سوسير فاستهوته وجهة اللسانيات الوصفية، ولما تمثل مبادئ المنهج البنيوي عكف على دراسة الأسلوب في ضوئه فأرسى قواعد الأسلوبية الأولى في العصر الحديث من مؤلفاته: الأسلوبية الفرنسية، وطبعه والحياة، واللسانيات العامة واللسانيات الفرنسية.

٤٧ المثل السائر ١/ ٢٥

٤٨ المصدر نفسه ١/ ٢٨

٤٩ المصدر نفسه ١/ ٢٨

٥٠ - المصدر نفسه ١/ ٦٢

٥١ - مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١ ٤

٥٢ - المصدر نفسه، ص ٧ ٤

٥٣ - المصدر نفسه، ص ٤١١

٥٤ - الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي الآمدي، ص ٢٧٣

٥٥ - المنهج النقدي والبلاغي في تراث ابن أبي الأصبع، محمد البكري، ص ٢٤

٥٦ - انظر المقدمة التي صدر بها المؤلف كتابه.

٥٧ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي الجزء ١، ص ٨

٥٨ - مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١٦٩

٥٩ - المصدر نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠

٦٠ - المصدر نفسه، ص ١٧٥

٦١ - المصدر نفسه، ص ٥ ٢

٦٢ - المصدر نفسه، ص ١٧٤ - ١٧٥

٦٣ - المصدر نفسه، ص ١٦٩

٦٤ - المصدر نفسه، ص ٥ ٣

٦٥ - المصدر نفسه، ص ١٧٤ - ١٧٥

٦٦ - المصدر نفسه، ص ١٧٤

٦٧ - المصدر نفسه، ص ٣ ٤

٦٨ - المصدر نفسه، ص ٤١١

٦٩ - القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ٧، العدد ١، يناير ١٩٩٩، ص ٩٣

٧٠ - أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١١

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، نهضة مصر، ط ٨، ١٩٧٣
- أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط١ / ١٩٩٦.
- الاتجاه النفسي في تراثنا النقدي والبلاغي، محمد عبد العزيز الموافي، مطبوعات نادي القصيم الأدبي ببريدة، ط١/ ١٤١٥هـ
- بدايات في النقد الأدبي، هاشم صالح مناع، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ.
- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، عبد العزيز عبد المعطي عرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، [illegible] المجذوب، الدار العربية للكتاب ١٩٨٢م
- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
- ديوان أبي الطيب المتنبي، شرحه أبو البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، مصر.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، سلسلة ذخائر العرب رقم ٧، دار المعارف للطباعة والنشر، تحقيق محمود محمد شاكر، (د.ت).
- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الثانية ١٩٨١
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦م / ١٣٧٥هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت).
- مفتاح العلوم، السكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٣.
- المصطلح النقدي والبلاغي في تراث ابن أبي الأصبع، محمد [illegible]، رسالة جامعية مرقونة بخزانة كلية الآداب، أكدال، الرباط.
- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي، الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي البصري (٣٧٠هـ)، خرج أصوله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر.

المجلات:

- الجامعة الإسلامية، المجلد السابع العدد الأول، يناير ١٩٩٩

جعفر بن عُلْبَة الحَارِثيّ
حياتُهُ وما تبقّى من شعرِهِ

جمع وتحقيق ودراسة

د. عباس هاني الجراخ
جامعة بابل – العراق

الشاعر

هو[1] جعفر بن علبة بن ربيعة بن عبد يغوث بن معاوية بن صلاءة بن المعقل بن الحارث بن كعب، ويُكنّى «أبا عارم»[2]، وهو ابنُ أَمَة.

وقد ورد نسبهُ خطأ في عدد من المصادر[3].

ولا نعرفُ عن أُسرته إلا القليل، فجدُّ أبيه هو «عبد يغوث» صاحب اليائيّة الشهيرة التي رثى بها نفسَهُ، بعد أنْ أسرته تميم[4]، وله أخٌ يدعى «...» شاعر، وكان أبوه «علبة» شاعرًا[5].

حياتُهُ:

لقد اكتنفَ حياةَ جعفرٍ غموضٌ شديدٌ، ولكنَّهُ برَزَ إلى الأحداث فارسًا يُدافعُ عن قبيلته (الحارث بن كعب) المنسوب إليها.

وكانت قبيلتهُ هذه تسكنُ جنوبيّ بلاد الشّام وشمال شرقي فلسطين في منطقة [illegible]، ثُمَّ تفرّقت مع مذحج، فانتفعت فروعٌ منها في هذه المنطقة، وصارتْ قبيلةُ الحارثِ من أشدّ القبائل مراسًا وأكثرهم بأسًا.

وكانتْ بين قبيلة «الحارث بن كعب» وبني عُقيل[6] – التي تُجاورها في وادي الدواسر – حروبٌ ومناوشاتٌ، وعاش جعفر حياتَهُ الأُولى في ظلِّ تلك الأحداث.

وكانَ أعشى بني عُقيل – وهو معاذ بن كُليب العُقيليّ[7] – يُناقضُ جعفرًا في أشعارِهِ في تلك المعارك التي جرت بين القبيلتين.

فحينَ هاجمَ جعفرٌ بني عُقيل أنشدَ قصيدتَهُ اليائيّة، وفيها يقول:

فـإنّ بـنـا عـلـى سحبـل ومصيبـةً ... مـراق دم لا يـبـرح الـدهـر ثـاويـا

وليمن والي حاجة غير أنني
وددت معاذا كان فيمن أتاني

أي: إنّ معاذًا لم يحضر تلك المعركة. وقد ردّ عليه معاذ بقوله:[8]

تمنيت أن تلقى معاذا سميدعا
فتلقى معاذا والقضيب اليمانيا

على أنّ جحدرًا لم يلبث أن قُتل بعد ذلك.

وقد اختلفت الرّوايات في سبب مقتله وكيفية ذلك، فعند أبي الفرج الأصفهاني (ت٣٥٦هـ) نذكرُ ثلاث روايات، الأولى: لأبي عمرو الشّيباني (ت ٢٠٥هـ) والثانية: لابن الكلبيّ (ت ٢٠٦هـ)، والثالثة: للنضر بن حديد.

ويُمكنُ أن نجمعَ بينَ هذه الروايات في خبر مقتله، وخلاصةُ الأمرِ أنّ جحدرًا كان يُغيرُ على بني عُقيل، فأدركوهُ وأخذوهُ وضربوهُ بالسّياط وكتفوهُ وأعزّوا به شُبّانَهم حتّى دنوا لقتلِه، ثُمّ خلّوا سبيلهُ. فلم يمض أيامٌ حتى عاد جحدرٌ ومعهُ ثلاثةٌ من أصحابه، وهم: عليّ بن جندب، والنّضر بن الحارث، وإياس بن زياد، فوجدوا جمعًا من العُقيليين، فاقتتلوا قتالا شديدا حتّى خلّى لهم العقيليّون الطريق، ثُمّ مضوا حتّى وجدوا جمعًا آخر من العقيليين، ليس مع أحدٍ منهم عصا ولا سلاح، في موضع يُعرف بـ(سحبل)[9]، فقتل جحدر منهم رجلا يُدعى (خُشَينة)، وضرب عرقوبي آخر يُدعى (هُديل بن كلاب)، وفي ذلك يقول:

الهفي بقرّى سحبلٍ حين أحلبت
علينا الولايا والعدوّ المباسلُ

فعيّتُ عليلي من خُشينة بعدما
كموتِ الفُتيلِ المشرفيّ لجاذب

ثُمّ التقى مع أصحابه إلى بني جَعدة، فرجعت عنهم بنو عُقيل.

وبعد هذا نصطدم باسم الوالي الذي عاصرهُ الشاعر، ولدينا أربعةُ أسماء:[10]

الأول: إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزوميّ، ذكرهُ ابنُ الكلبي في روايته.

الثاني: محمد بن إبراهيم بن هشام المخزوميّ ذكرهُ التبريزي في شرحه حماسة أبي تمّام.

الثالث: السري بن عبد الله الهاشميّ، ورد في رواية النّضر بن حديد.

الرابع: محمد بن هشام المخزوميّ، ذكرهُ المرزوقيّ في أسماء...[11]

مع العلم أنّ الأوّل والثالث وردا عند أبي الفرج الأصفهاني، ويبدو أنّ ياقوت الحمويّ (ت٦٢٦هـ) نقل الاسمين معًا، ولم يقطع بأحد منهما.[12]

والتوفيق يكونُ بين الاسمين الأول والثاني.

لأنّ إبراهيم بن هشام المخزوميّ هو خال هشام بن عبد الملك، وقد صار واليًا على مكة المكرّمة والطائف والمدينة المنوّرة سنة ١٠٥هـ، وقيل التي بعدها، وقد قُتلَ سنة ١٢٥هـ.[13]

ولكنّ رواية التبريزيّ تنقل ولده محمد، وهو اسم الوالي الثاني.

وعلى هذا فالشاعر من العصر الأمويّ؛

وبخصوص الثالث فهو السري بن عبد الله

وبعد

بن الحارث بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي، فقد ولي اليمامة منذ سنة ١٣٢هـ، حتى سنة ١٤٠هـ[١٨]، حيث أتاه عهد المنصور العباسي على ولاية مكة المكرمة والطائف، وهو باليمامة، فسار إلى مكة[١٩].

وعلى هذا فيكون جعفر في العصر العباسي.

وأميل إلى أن جعفرًا عاصر الوالي الأخير السري بن عبد الله الهاشمي، للأسباب الآتية:

١ - إن أبا الفرج الأصفهاني نص على أن جعفرًا من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، فهو قد نشأ في الدولة الأموية، وقُتل في الدولة العباسية في عهد المنصور.

٢ - إن الوالي السري بن عبد الله الهاشمي هو زوج أخت جعفر، وإن بني عُقيل توعدوا هذا الوالي بأن يشكوه إلى المنصور ويُعلموه إنما دافع عن جعفر، ويدل هذا على أنه أيام العباسيين منه.

٣ - إن أبا الفرج الأصفهاني ذكر إن بنتًا ليحيى بن زياد بن عبيد الله الحارثي حضرت الموسم في ذلك الوقت الذي قُتل فيه جعفر، فكفنته، وسعدت به الكفن، وجميع من كانت معها من جواريها[٢٠].

ومعروف أن يحيى بن زياد الحارثي توفي سنة ١٦٠هـ[٢١]، فهو شاعر عباسي، وكذلك ابنته.

جراء هذا القتل الوالي إنما أرادهُ العقيليون، الذين قسوا على جعفر وأقاموا عليه قسامة. ولما أُخرج للسوق قال له غلام من قومه: أسقيك شربة من ماء بارد؟ فقال له جعفر: اسكت، لا أم لك، إني إذًا لمهياف[٢٢]. وانقطع شسع نعله فوقف يصلحه، فقال له رجل: أما يشغلك عن هذا ما أنت فيه؟ فقال:

أشد قبال نعلي أن يراني
عدوي للحوادث مستكينا[٢٣]

وكان من نتيجة ذلك أن قُتل في سنة ١٤٥هـ[٢٤]،
واسم قاتله نجبة بن كليب[٢٥]، وقال في ذلك:

شفى النفس ما قال ابن علبة جعفر
وقولي له: اصبر ليس ينفعك الصبر
هوى رأسه من حيث كان كما هوى
عقاب تدلى طالبًا جانب الوكر
أبا عارم فينا غرام وجنة
ومنطلة أيتامٍ سواعدها عفر

وبعد قتله قامت نساء الحي يبكين عليه، وقام أبوه إلى كل شاة وناقة فذبحه وألقاها بين أيديها وقال لها: ابكين معي على جعفر، فما زالت النوق ترغو والشياه تيعر، والنساء يصرخن ويبكين وهو يبكي معهن، فما رئي مأتم كان أوجع منه[٢٦].

وعلى الرغم مما كان بين جعفر والأقرع بن معاذ القشيري من مناقضات، إلا أن الأخير لم يرض لما آل إليه أمره، فقال يعاتب أبا جعفر لكونه لم ينصره[٢٧]:

أبا جعفر أسلمت للقوم جعفرا
وخليت في سهو من الأرض واسع

وقد رثاه أبوه علبة بقوله[٢٨]:

لعمرك إني يوم أسلمت جعفرا
وأصحابه للموت لما أقاتل

يحثحث بالمطايا، وفيهما
يهيج المطايا كل حق وباطل

فراح بهم قوم، ولا قوم عندهم
مغللة أيديهم في السلاسل

ورب أخ لي غاب لو كان شاهدا
رآه التبالي[3] لي غير خاذل

ويبدو أنّ الحارثيين لم يأخذوا بثأر جعفر، إذ عثرنا على قصيدة للناعص بن تومة الكلابي يهجو بها نافع بن أشعر الحارثي، يقول في بعض أبياتها[14]

أ يزعم أن العامري لقتله
بعاقبة يرضى بها ابن حوات

ويذكر إن لاقاه زلة نعله
فجرية للذي لم تنتقض بجبان

كذبت ولكن بان قتيلة جعفر
فدع ما تمنى ذلك الضعفان

أصيب فلم يعقل، وعقل فلم يقد
فذاك الذي يخزى به الأبوان

شعره:

تقوم الحياة في الصحراء على الحركة أساسا، ولما كان الشعر الذي وصل إلينا – في معظمه – يدور حول الحماسة والحرب إذا لا عجب أن نجد أنماطا من التعبيرات التي شاعت في عصره وبيئته

ونجد تجسيد الموت في شعره حاضرا بصورة تخرج ... تراكه تجسيد الموت تعقبه المرأة عنبه وعدم الوحشة

فلا تحسبي أني تخشعت بعدكم
لشيء، ولا أني من الموت أفرق

وعلاقته بالدهر هي علاقة الأقوى بالأضعف – أيضا – ولما كان (اليوم) من وحدات الدهر رأيته يضيف هذا اليوم إلى نفسه كي يكتسب شيئا من خصوصيته

ألا لا أبالي بعد يومي بسحبل
إذا لم أعذب أن يجيء حماميا

ويحتل (المكان) أهمية عند الشاعر فهو بيان واقعي عاشه فتراه يذكر قرى سحبل، نجد، مكة، حوراء

ودخل الشاعر السجن قبل أن يقتل، فبدت صورة هذا المكان واضحة عنده، فهو يمثل واقعا حسيا ملموسا، فسجن (دوار) الرهيب شكى منه عدد من شعراء الدين دخلوه من قبل. وقد صور حصر معاناته وطبيعة الصراع الذي كان يعتمل في نفسه وسلوكه، فحركة الأمة وعذابه ألوان من العذاب في شعره، ولقد رسم لنا صورة دقيقة لتحليه القيد، فإذا هم ثلاثة، يحمل أحدهم حرسا صغيرا يدور به حول المسجونين. أما أغلاله فكبيرة وصور الأطواق التي كانت تطوقه فإذا هي ثقيلة، لا يكاد يقوم أو يقعد إلا أنه مع ثقيل عاد لها

إذا رمت مشيا أو تسوأت مصعدا
يبيت لها فوق الكعب صرير

وفي هذه المواقف والمآسي كانت معاني صور الترقب ولمحات الكآبة، وهي تأخذ مواضعها في فكره، وخاصة في ظلام الليل

وأصدق من في صحبه دعوة لأخيه (عامر) أن يبعده مما هو فيه[33] لكن صرخته تلك اصطدمت بجدار السجن

وفي قطعة ثالثة تداعت في ذهنه صور أهله البعيدين عنه، فلم يجد في مرارة السجن أفضل من الطيف الذي زاره، وهو يخترق جدار السجن ليعلل به ويبعد عنه وحشته ويأنس إليه[34]

عجبتُ لمسراها وأنّى تخلّصت
إليّ وبابُ السجن دوني مُغلقُ
ألمّت فحيّت ثم قامت فودّعت
فلما تولّت كادت النفسُ تزهقُ

وهكذا غادره الطيف، ليعود الشاعر بعده إلى حقيقته الرهيبة ومصيره الحتمي

وقد انتبه المرزوقي (ت 421هـ) إلى هذه الأبيات الثلاثة التي أوردها في باب الحماسة معللًا إثباتها بقوله: (إنما أثبتها لما اشتملت عليه من حسن صبره على البلاء، وقلة ذعره من الموت والفناء، واستهانته بوعيد المتوعد ووصفه بزمان المقيد)[35]

وقريب منه قول التبريزي (ت 502هـ): (دخلت هذه الأبيات في الحماسة لاستهانته بما اشتمل عليه من الحبس والقيد، وصبره على ذلك)[36]

وثمة قطعة أخرى تنحو المنحى نفسه

ويرسم صورة أخرى وهو يمني النفس بالعودة إلى حياته الهانئة الطيبة، حيث (خيوان)، وهو يباري الركبان مع ناقته وصحبه التي تأكل لحم حاشيته، وأمسى باطلٌ مسعاه

لغة الشاعر

أما قوله

لهم صدرُ سيفي يوم بطحاء سحبلٍ
ولي منهُ ما ضمّت عليه الأناملُ

فقد استخدم المقابلة الضدية مع أعدائه، إذ جعل صدر سيفه في نحورهم، ومقبضه في يده، وهذا المعنى أعاده في قوله:

نُقاسمُهم أسيافنا شرَّ قسمةٍ
ففينا غواشيها وفيهم صدورُها

واستخدم الكناية كثيرًا في هذا البيت كنّى عن مقبض السيف بالغاشية، ومضارب السيوف بالصدور

وفي قوله

إذا ما قرى هامَ الرؤوس اعترامها
تعاورها منهم أكفٌّ وكاهلُ

فـ(القرى) هو الطعام الذي يُقدَّم للضيف وهنا كناية عن الضرب في المعركة، كما أنه اهتمّ بالتشبيه الذي صاغه من مُدركات حسيّة في أبياته كقوله

تركناهمُ صرعى كأنّ ضجيجهُم
ضجيجُ دبارى النيب لاقت مُداويا
كأنّ الخثعميّين يوم لقيتهُم
فراخُ القطا لاقينَ صقرًا يمانيا

ففي البيتين استخدم أداة التشبيه (كأنّ) مرتين، وفيهما شبّه أعداءه من بني عقيل في صراخهم وضجيجهم بضجيج النوق التي أصابها

تدُبر وهي مصبحٌ من مُداوتها

وفي البيت الثاني شبَّهَهُم بسراح القطا وهي تمرُّ هاربةً مسرعةً لا تلوي على شيء باقتصاص الثاري عليه

فالتشبيه في البيتين صوتي + حركي

وكلُّ هذا يؤكِّد شدة الحركة، وحال أعدائه وقد فرُّوا أمامه مذعورين

ويستخدم ضمير المتكلِّم مدفوعًا بنزعة الفخر والانتصار على أعدائه، أو كلمة (النفس) التي تُشكِّلُ تواصُلًا لمدلول المتكلِّم ذاته.

ونقرأ البيت الآتي

ألمَّتْ فحيَّتْ ثُمَّ قامتْ فودَّعتْ

فلمَّا تولَّتْ كادتِ النفسُ تزهقُ

ففيه تكرار إيقاعي إذْ سيطرتْ على البيت الأفعال، وفي الوقت نفسه نرى الأفعال (ألمَّ) و(قام) و(تولَّى) جسَّدتْ الحركة في وصفه، في حين أنَّ معنيي (ودَّع) و(زهق) جسَّدا حركتين مسبَّبتين بالمعنيين السابقتين

وتتردَّدُ في شعره ألفاظ السجن وما يتعلَّق به نحو: موثق، الكبول، القيد، باب السجن، جرس السلاسل

وتتردَّدُ الألفاظ الصوتيَّة ذات الإيقاع الحربي نحو: الموت، الثأر، القتلى، الصرعى، مراق دم، دماء، القنا، فضلًا عن مرادفات السيف حسام، الأبيض، المشرفي

واهتمَّ النحويُّون والشُّرَّاح بشعره، فاستشهدُوا به وشرحوه وأولوا أنَّهُ يُناسبُ مُصنَّفاتهمْ، ففي قوله

ألهفي بقُرَّى سحبلٍ حينَ أجلبتْ

علينا الولايا والعدوُّ المُباسلُ

أعربَ ابن جنِّي (ت ٣٩٢هـ): الباء في (بقُرَّى) و(حين) وعدَّدَ وجوهًا كثيرة للإعراب

بل إنَّ العكبريَّ (ت ٦١٦هـ) أوصَلَ إعراب (بقُرَّى) إلى ستَّة أوجُه

واختلف النحويُّون في (إنْ) الواردة في البيت

ولمْ ندرِ إنْ جِضْنا منَ الموت جَيْضة

كم العمرُ باقٍ والمدى مُتطاولُ

هل هي بالفتح أو الكسر؟ وفي (جيضة)، وهي بمعنى: عدل أو انحرف من: جاض أو حاض أو حاص[٣٢]

وذكر البغويُّ (ت نحو ٤٠٠هـ) (ضبجت) بدلًا من (جضنا) وقال: ضبجنا بضاد معجمة مجرورة صاحَ بشيء وصوتٌ – لغة. إلا أنَّ الكسرة أفصح، ومنها جاض يجيض.[٣٣]

وفي قوله

ولا أنَّ نفسي يزدهيها وعيدُكُمْ

ولا أنَّني بالمشي في القيد أخرقُ

علَّق الأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ): الأخرق الذي لا يحسن العمل، وهو ضدُّ الصنَع، وهو على هذا اسمٌ، ويجوز أنْ يكونَ فعلًا من خرق بالأمر إذا لم يُحسنه له.[٣٤]

وفي قوله

وقالوا لنا ثنتان لابدَّ منهما

صدورُ رماحٍ أُشرعتْ أو سلاسلُ

وورد في التفسير المنسوب لابن فارس (ت٣٩٥هـ) «أي لا بُدَّ من إحداهما فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»[٣٤]

وقد أسهمَ عددٌ من الشُّعراء بتضمين بعض أبيات الشاعر وإبداعها في شعرهم فهذا ناصر الدين شافع بن عليّ بن عبّاس العسقلانيّ (ت٧٣٠هـ)[٣٥] ضمّنَ بيت جعفر في قوله[٣٦]

هـــــدر بـــالأمـــوال قـــومٌ تـخـتـمُـوا
ودانَ لـهُـم مـأمـورُهـا وأمـيـرُهـا
تُـقـاسـمُـهُـمْ أكـبـادُنـا فـيـنـا قسمةٌ
فـمنـا صواحبُها، وفـيـهُـمْ شـُـعُـورُهـا

فهو قد ضمّنَ بيت جعفر، وعبّرَ (أسيافنا) إلى (أحبتنا)

وضمّنَ صفيُّ الدين الحلّي (ت٧٥٠هـ) عجز البيت الأوّل من القطعة نفسها في قصيدة له بقوله[٣٧]

هــنـيـئـا سـمـاحـة الله المُـجـيـبُ، فـرقـةٌ
(يـرى غـمـرات المـوت ثـمّ يـزورُهـا)

والبيت الثاني نفسه

ومنه قوله:

بهم صبرٌ جميل يوم بطحاء مخشل
وللي منهُ ما صنعتْ عليهِ الأنامـلُ

وقد أخذ معناهما المتنبيّ في قوله[٣٨]

وكـانـت لـمـعـنـيـقـة فـالـمـنـيـة إلـيـهـمْ
وفـي الأعـــداء حـــدّك والـقـــرارُ

وهو أمرٌ أكّدهُ سعد بن محمد الأزديّ المعروف بالوحيد (ت ٣٨٥هـ)[٣٩]

ولمْ يصل إلينا من شعر جعفر بن عُلْبة الحارثيّ إلاّ القليل، وكان كتابُ (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهانيّ (ت ٣٥٦هـ) المصدر الرئيس لهُ إذ انفرد بثلاث قطع، كما انفرد اليزيديّ في (أماليه)[٤٠] بإيراده قطعة مبيّنة من خمسة أبيات.

أما قصيدته اللاميّة المضمومة فقد أورد منها الهجريّ (ت نحو ٣٠٠هـ) في (التعليقات والنوادر) ستة أبيات. الأربعة الأولى منها وردت مجرورة، وانفرد ببيت واحد وانفرد الآمديّ في (المختلف والمؤتلف) ببيت آخر في حين جاءت في (الأغاني) و(الحماسة) و(معجم البلدان) شبه كاملة. وردت أبيات منها في مصادر أخرى

وبخصوص قصيدته البائيّة فقد وردت أربعة أبيات منها في (الحماسة) وشروحها وقد أسقطت منها بيتين، وأثبتناهما في (المنسوب) لأنهما نُسِبا إلى شاعرين آخرين. أما الأبيات الثلاثة عشر الباقية فقد أوردناها من (الأغاني) و(معجم البلدان)

أما النسبة الباقية في بيتين. فقد ورد في شرح الحماسة المنسوب لأبي العلاء المعرّي بيت آخر لم يرد في شروح الحماسة جميعا ولا المظان الأخرى

فضلاً عن قطع متفرّقة ضمّت أبياتا قلائل وردت في (معجم الشعراء) و(لسان العرب)

وهذا يدعونا إلى أنَّ الشعر الذي نظمهُ الشاعر قبل وقعة (صفين) وبعده لم يصل إلينا[40] وحتى هذا الذي وصل إلينا فإنه جاء مبتورًا غير كامل في نصه، فالمقطعة السادسة – التي بدأت بـ(وقل لأبي عون ...) – تؤكِّد ضياع الأبيات السابقة لها، إذْ من غير المعقول أنْ ترد البداية على هذه الصورة.

وعلى هذا فإننا نؤكِّدُ أنَّ أصحاب التراجم والاختيارات قد انتقوا أبياتًا من قصائده على وفق ذوقهم، وما تتطلبهُ كتبهُم من استشهادات، ومِمّا يُدلِّلُ على ذلك هو أنَّ القطعة الأولى هي بيت مفرد يتيم بدأ بحرف الواو، ولا نعرف قبله أو بعدهُ.

فالضياعُ شعره واختيار أبيات من قطعٍ أخرى طال الحارثيّ كما طال شعر شعراء غيره.

ويبدو أنَّ الشاعر لم يتمتَّع بالمواصفات التي حدَّدها عددٌ من المصنِّفين، من أمثال ابن سلاّم الجمحيّ (ت ٢٣١هـ)، في (طبقات الشعراء)، أو ابن قتيبة الدينوريّ (ت ٢٧٦هـ) في (الشعر والشعراء)، إذْ لا نجد له أيّ أثرٍ في ترجمة مفردة أو ذكر عارض في كتابيهما.

ومن الطبيعيّ أنْ يكون البحر الطويل هو السائد فيما وصل إلينا من شعره، لأنه يتَّسمُ بكثرة مقاطعه الصوتية، مع قدرته على احتواء طاقة الانفعال العاطفيّ المتدفقة من أعماق الشاعر، وإذا علمنا أنَّ ما يقرب من ثلث الشعر العربيّ نُظِم من هذا الوزن[41] أدركنا سبب شيوع هذا البحر عند الشُّعراء.

انتهينا من جمع وتحقيق ودراسة شعر جعفر بن علبة الحارثيّ سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م، واستطعنا بعد بحثٍ وسبرٍ في المظان المختلفة أنْ نجمع إحدى عشرة قطعة، مجموعها ٧٠ بيتًا فضلا عن ثلاث قطع من (المنسوب) لهُ ولغيره، فيكون المجموع (٧٥) بيتًا.

وقد خرَّجنا الشعر المجموع على شتيت المصادر التي أربت على مئة مصدر بين مخطوط ومطبوع.

وكان منهجنا في جمعهِ وتحقيقه هو ما سرنا عليه في أعمالنا السابقة، والمتمثِّل في:

١ – ترتيب القطع على وفق رويها ترتيباً أَبْتَثيًّا (ألفبائيًّا) بدءًا من المفتوح فالمضموم ثم المكسور، ويُلحقُ بنهاية كُلِّ حرف ما أُلحقَ بالهاء.

٢ – ترقيم كُلِّ شعرٍ قصيدة كانت أو قطعة برقم خاص.

٣ – تقويم النصّ عروضياً، وإثبات اسم البحر.

٤ – ضَبْط النصّ ضبطاً بصورة كاملة تُعينُ على فهمِ المعنى.

٥ – تخريج النُّصوص من المظان المختلفة – بعد استقصائها – وإثبات عدد الأبيات التي وردتْ في كلّ مصدر.

٦ – ذِكْر الاختلاف الحاصل في الروايات بإثبات رقم البيت في الهامش، وترجيح الرواية الصحيحة التي يطمئن إليها النصّ وإثباتها في المتن.

٧ – الإشارة إلى الأخطاء الواردة في المصادر التي

وجعت إليها

٨ - إثبات قسم المقاطع (المنسوب) إلى الشاعر وإلى غيره

وبعدُ، فلعلّ أن أكون قد أضفتُ لبنة جديدة الى مكتبة الشعر العربي[٣]

والحمدُ لله رب العالمين

العراق / بابل/ الحلّة

ما تبقّى من شعره

[١]

قال: (الطويل)

وكـانـتْ ضُغَينُ أهـلِ ودٍّ فأصبحتْ
يـضُـمُّ الصنفَا والمشـرفيُّ متنيْها

التخريج: التذكرة الحمدونية ٥/٢٨

[٢]

قال: (الطويل)

١ - ولا يَكْشِفُ الغمّاءَ إلا ابْنُ حُرّةٍ
يَـرى غَـمَـراتِ الـمَـوْتِ ثُـمَّ يـزُورُهـا

٢ - يـبِيضٌ كـأنّ الملْحَ فوقَ شِفارِهَا
لـمْ تَـطَـبَـعْ مـنْ دمـاءٍ تميرُهـا

٣ - نُقاسِمُهُمْ أسيافَنا شرَّ قِسْمَةٍ
ففينا غَواشيها وفيهِمْ صُدُورُها

التخريج:

- الأبيات الثلاثة في شرح الحماسة المنسوب لأبي العلاء المعرّي ١/٥٧

- البيتان الأول والثالث فقط في الحماسة (عسيلان) ١/٦٤، الحماسة (الجواليقي) ٣٦، الحماسة (المرزوقي) ١/٤٩، الحماسة (التبريزي) ١/٥٠، الحماسة (الأعلم الشنتمري) ١/٢٠٩، الحماسة (ابن فارس) ٤٦، الزهرة ٢/٢١١، الحماسة المغربية ١/٦٦٧، الحماسة البصرية ١/ ١٤٣، التذكرة الحمدونية ٤/٤٢٤، سمط اللآلي ٢/٩٠٥

- الأول فقط في التذكرة السعدية ٤٨ وبلا عزو في شرح نهج البلاغة ٣/٢٢٨، التبيان في البيان ٢١٣

- الثالث في الموضح ٥/٢٦١، الفسر (بغداد) ٣/٤٢، النظام ٨/٢٢٩، الأشباه والنظائر ١/٩٧، نظام الغريب ١٢٨، اللسان (غشا)

وبلا عزو في الفتح على أبي الفتح ٢٢٢، الإبانة ٢٤، شرح ديوان المتنبي (معجز أحمد) ٣/٤٦٧

• ونسب البيتان الأول والثاني إلى المغيرة بن حبناء التميمي في شرح ديوان الحماسة للبياري ق ٢٢، وهي نسبة غير صحيحة

المفردات

١ - الغماء: الأمر الشديد، الكرب. الغمرات: الشدائد. يزورها: أي يأتيها عن بصيرة ويقتحمها لجرأته وإقدامه - الشنتمري

٢ - الفري: صار الشيء إذا جرى جريًا مختلفًا وأثَّرتْهُ لنا تطبع صدأ من طبعتُ السيف.

٣ - الغواشي: جمع غاشية، وهي الغمد، والمقبض. الصدور: صدور السيف مضاربه

المعنى: نجعل أسيافنا بيننا، فنعطيهم منه شرّ قسمة، بأن نجعل أغمادها علينا وحدائدها

فيهم، العسوقُ

٢ - النمير: الناجع، وقيل ماء نميرٌ أي ناجعٌ وقيل نماء للكثير ... العرب ...

[٢]

قال جعفر بن عُلْبة وكان محبوسًا في مكة

(طويل)

١ - هواي مع الركْبِ اليمانين مُصْعِدٌ
جَنيبٌ وجُثْماني بمكّة مُوثَقُ

٢ - عجبْتُ لمسراها وأنّى تخلّصتْ
إليّ وبابُ السّجْنِ دوني مُغْلَقُ

٣ - ألمّتْ فحيّتْ ثم قامتْ فودّعتْ
فلمّا تولّتْ كادتِ النفسُ تزهقُ

٤ - فما برِحتْ حتّى وجدتُ بأنّني
بما في فؤادي من دم الجوف أشرقُ

٥ - فلا تحسبي أنّي تخشّعتُ بعدكم
لشيءٍ ولا أنّي من الموت أفرقُ

٦ - ولا أنّ نفسي يزدهيها وعيدُكُمْ
ولا أنّني بالمشْي في القيْدِ أخْرَقُ

٧ - وكيف؟ وفي كفّي حُسامٌ مُذلّقٌ
يعضُّ بهامات الرّجال ويفلقُ

٨ - ولكنْ عرتْني من هواكِ صبابةٌ
كما كنتُ ألقى منكِ إذْ أنا مُطْلَقُ

تخريج: الأغاني ١٣/ ٥١، عدا الرابع و٦، ٢ فيه ١٣/ ٤٤

- الأبيات - عدا الرابع والسابع - في الحماسة (عسيلان) ١/ ٦٥، شرح التبريزي ١/ ٥٦، شرح المرزوقي ٤١، تفسير ابن فارس ٤٧، شرح المنسوب للمعري ١/ ٩٨ - ٩٩، الحماسة (العواليمي) ٢٢، الحماسة البصرية ٢/ ٦٣، خزانة الأدب ١/ ٢٠٢، ٢٠٥

- وبلا عزو في شرح الأعلم الشنتمري ١/ ٤١٩ - ٤٢.

- الأبيات ٢، ٣، ٥، ٦، ٨ في معاهد التنصيص ١/ ١٢٠، خزانة الأدب ٤/ ٣٢١

- الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٨ في الزهرة ١/ ٣٥٤، وفي طيف الخيال ١٩٠ - ١٩١ لبعض الأعراب، وكان محبوسًا في سجن الطائف

- الأول له في نظام الغريب ٢٦٦

- الثاني له في العقد الثمين ٢٢١، العسر (دمشق) ٢/ ٢٦٩

وبلا عزو في المنح على أبي المدح ٤٥

- السادس له في العسر (بغداد) ١/ ٢٦٨، ٢/ ٢٩٩ (دمشق)، الاقتضاب في شرح أدب الكاتب ٣/ ٢١٦

- الثامن في لسان العرب (زمن)

- والأول في التبيان في البيان ٢٥١ بلا عزو

وصدره في شرح مشكل الرفد ٤/ ١٥٤٧، بلا عزو

- الخامس والسادس في شرح نهج البلاغة ٢/ ٢٧٨، بلا عزو

وصدر الخامس في معجم البلدان (خدواء) ٢/ ٢١٧

الروايات:

الأغاني ومكانه الآخر

فلما الهوى والود مني فطامح
إليك، وجثماني بمكة موثق

الزهرة: طيف نجاني

هما الهوى مني إليك فطالع
بعاب، ولكني بمكة موثق

٢ - الأغاني

إلي وباب السجن بالقفل مغلق

الزهرة

فأنى اهتدت لسري وأنى تخلصت
إلي وباب السجن بالقفل مغلق

٣ - المرزوقي: ألمت فحيت

الشمري: ألمت فحيتْ وقامت

الزهرة

ألمت فحيت ثم قامت فودعت

٤ - الشمري: ألمت فحيتنا وقامت.

٥ - المصر: الانتصاب وعيدهم

٧ - الشمري المريري، محامد التمحيص، خرمة الأدب، شماتة

مصادر شعرية: ترمانة وقد أشار إليها المرزوقي.

الزهرة

وكل ما بي من هواك شماتة

المرصد

١ - اليمانون: أهل اليمن. مصعد: مُبعد العنيب محبوب أي المسمسح ... العسم مُوثق مُقيد

٢ - المسرى: المَسرى. قال الشمري: «يريد أنه لما خص منا إليها، فمرقة خيالها فعجبت لذلك»

٣ - ألمت: زارت. برهمي: نهدتا ... في العشق

٤ - أشرق: أغص

٥ - خشعت: نكست الخشوع. أطرق، أخف وأحذر

٦ - يرنهيما: يستنشقها الأخرق: الذي لا يحسن العمل، والقتيل الرفق بالشيء، ويجوز فيها فتح الراء وضمها

٧ - أشلع: حديد، قاطع، مسنون هامات: رؤوس

٨ - الضبابة: رقة الشوق

[٣]

قال جعفر بن عُلبة الحارثي: (الطويل)

١ - ألا هل إلى فتيان لهو ولذة
سبيل وتهتاف الحمام المطوق

٢ - وشربة ماء من خدوراء بارد
جرى تحت أظلال الأراك المسوق

٣ - وسيري مع الفتيان كل عشية
أباري مطاياهم بمهمهاة سيلق

٤ - إذا كحلت من تانها مع عنقها
لُغامًا كمج المبقعة المرقرق

٥ - وأصبهب جوني كأن سقامة
تميمة مطرود من الوحش مرهق

٦ - ترى نجم نقبه وأنسى أهلة أجد
صباحي مصباحي مثلقا بعد مثلق

التخريج: الأغاني ١٣/ ٥٥ - ٥٦
- ١، ٢، ٣ معجم البلدان ٢/ ٢١٢
- ثالث لسان العرب (سلق) بلا عزو

الروايات:
١ - معجم البلدان:
ألا من إلى أهل المضارات بالضحى
سبيل وتغريد الحمام المطوق
٢ - معجم البلدان: مجرى نعت أهله
٣ - معجم البلدان:
وسيري مع الركبان كل عشية
أباري نداماهم بصهباء تبلق

المفردات:
١ - يهتف: هتفت الحمامة إذا صوتت، المطوقة: الحمامة ذات الطوق المستدير في رقبتها
٢ - الغدوراء: موضع في بلاد بني الحارث (معجم البلدان)
الأراك: شجر من الحمض يستاك به، الواحدة أراكة
٣ - الأدماء: الناقة شديدة البياض، سبق ساقة: منتصبة في صدرها
٤ - خج: زجر به الشدق جانب الفم، الشام (ربما) حول الفم

٥ - أصبهب ما خالطه بياض الغبور والأسود أو الأبيض العام الصوت الرخيم

٦ - بقاقة جانبة الأظل باطن المنسم المباقي الشحاري المحلق الأرض الجرداء المستوية

[٥]

قال جعفر بن عُلبة الحارثي (الطويل)

١ - ومسائلة عنا بغيب وسائل
بمصدقنا في الحرب كيف نحاول

٢ - ألهمي بقرى سحبل حين أحيت
علينا الولايا والعدو المباسل

٣ - فرجنا منا الله مرحى صدونا
وضرب ببيض المشرفية خابل

٤ - إذا ما قرع هام الرؤوس اعترامها
تعاورها منهم أكف وكاهل

٥ - إذا ما ابتسرنا موقفا فرجت لنا
بأيماننا بيض جلتها الصياقل

٦ - ولما أبو إلا المضي وقد رأوا
أن ليس منا خشية الموت ناكل

٧ - حلفت يمينا برة لم أرد بها
مقالة تسميع ولا قول باطل

٨ - ليختضمن الهندواني منهم
معاقد يخشاها الطبيب المزاول

٩ - يقول القبليون إذ لحقوا بنا
سترجع مقرونا بإحدى الروجع

وكانوا لنا فتيان لابد منهما

صُدُورُ رمـاحٍ أُشْـرعـتْ أوْ سلاسلُ

١١ فحسب لهم تلكم إذا سعد كرة

تـفـاوز صرعي، نـوقهـا مُـتخـاذلُ

١٢ ولم ندر إن جضنا من الموت جيضة

كَـمِ العُمْرُ باقٍ، والمدى مُتطاولُ

١٣ – ولتي نفوس في الحياة زهيدة

إذا اشتجر الخطي والموت نازلُ

١٤ – نُراجعُهُمْ في قالةٍ ينطقوا بها

كما راجع الخصم البذيّ المُناقِلُ

١٥ – لنبغي صقيلاً أنني قد تركتُها

بنوه يقتلادها الذئاب القواحلُ

١٦ – لهم صوتُ شيخ يوم يتعلوه شميل

ولي منةٌ ما شمتْ عليهِ الأنامِلُ

التخريج: الأغاني ١٣/ ٤٨-٤٩ (عدا: ٩، ١٢)

- الأبيات: ٢، ١٠، ١١، ١٢، ٥، ١٥، في: الحماسة ١/ ٦٣-٦٤، شرح المرزوقي ١/ ٢٤-٤٩، رواية الجواليقي ٣١، تفسير ابن فارس ٤٦، الشرح المنسوب للمعري ١/ ٥٤، شرح التبريزي ٢ ب، شرح الأعلم الشنتمري ١/ ٢٥٩- ٢٦، شرح العكبري ١١ أ، منتهى السياسة ١٤
- الأبيات ٤، ١٥، ١٦ في عيون الأخبار ١/ ١٩٢
- ١ ٥ ١٥ الأشباه والنظائر ١/ ٩٦، بلا عزو

١٥، ٥ ١٢ الزهرة ٣/ ٤١١ التذكرة السعدية ١/ ٥٦

٩ ١ ١١ ١٢، ٥، ١٥ التنبيهات والنوادر ٣/ ٥٧٢- ٥٧٣

- ٢ ١٦ معجم ما استعجم ٣/ ٣٥٠
- ١ ١١، ١ الدرر اللوامع ٦/ ١١٩- ١٢٠
- ٥/ ١٥ الحماسة المغربية ١/ ٦٦٦
- ٥ ١٥ سمط اللآلي ٢/ ٥ ٩
- ١٢، ١٥: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ٢٤٨، ٣٩٨، الصحاح، العباب الزاخر، لسان العرب، تاج العروس: جيض، سحبل
- الثاني فقط: شرح نهج البلاغة ٨/ ٨، لسان العرب: سحبل، معجم البلدان ٤/ ٤١ (قرى) وبلا عزو في: الصحاح ٥/ ١٨٢٨
- الخامس فقط: المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطيب المتنبي ٢/ ٦٦
- العاشر: همع الهوامع ٣/ ١٧٥ وبلا عزو في: شرح الأشموني ٣/ ٢٦٤، مغني اللبيب ١/ ٦٥
- الحادي عشر: تاج العروس ١/ ١٢٩
- الثاني عشر: الفرق بين الحروف الخمسة ١٢١، شرح ما يقع فيه التصحيف ٣٤٨، تصحيح التصحيف وتحرير التحريف ٤٧، وبلا عزو في: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢٧٧
- السادس عشر: المسلسل في غريب لغة ٤٦، التنبيهات والنوادر ٣/ ١٤٩١، النظام ٨/ ٢٦٨، الفتح على أبي الفتح ٢٣٣، معجم

أحمد ٢/٤٦٨ وُصْتُ في معجم الشعراء

٧ إلى عقبة بن عامر

روايات

٢ - الأغاني

مشيبة قرى مسحيل إذ تعظمت

علينا السرايا والعدو المباسل

الجواليقي، والمستقصى، معجم البلدان: فأجبته، الحماسة، الأعلم الشنتمري: فأجبته

وذكر المرزوقي والسوقي أنه يروى (الموالي) بدلاً من (الولايا)

٥ - التعليقات والنوادر

إذا القوم سدّوا مأدق ... بأماننا

لأعمى إذا ما زُعْمنا مرصدا

١ - الحماسة، الجواليقي، ... تالق

التعليقات والنوادر

وقد حبروه بين شتى منهم

صدور العوالي أو جذاب السلاسل

١١ - التعليقات والنوادر

فقسنا لهم ذاكم إذا بعد شقة

ترى القوم فيها صرعى فهم متخاذل

الأعمى مهمها

٢ التعليقات والنوادر

وسم لسر لو حصنة لتقى تقوّسنا

سدى الغَمْر ساق، والمدى متطاول

تصحيح التصحيف وطم أذره

الزهرة ضنّى العمر

وضُبطت (أن) بالفتح عند المرزوقي وابن فارس، وبالكسر في الحماسة والجواليقي والسوقي والصحاح والعباب والفرق بين الفرق واللسان والتاج وتصحيح التصحيف، وبالفتح والكسر عند الشنتمري

وجاء في تفسير ابن فارس: ويروى: حصت عن الموت حيصة. ويروى: معن العرب، لسان العرب: من الموت

١٦ - التعليقات والنوادر: لكم ... يوم أسفل

الزهرة، المفضل، لسان العرب: يوم صعراء

الجواليقي: ما ضمت عيناه، ضمّت: تُروى بالضم والفتح معًا

عيون الأخبار: اليوم برقة محل

المفردات

٢ - قرى: موضع ببلاد بني الحارث في نجران

مسحل: واد في بلاد بني الحارث. معجم البلدان ٣/١٩٤

أعظمت: اجتمعت وتألبت. ويروى: أجلبت، أي أتت بجلبة

الولايا: جمع الولية، وهي هنا: الجماعة الموالية

المباسل: المحارب المتكبّر

٣ - البيض: السيوف

حايل: من حل إذا أنهت وقعت

المرص: الموضع الذي تدور عليه الرحى

٤ - حرامٌ أطعمةُ القِرى: كناية عن الضرب

الاعترام: الحدّة والشّرس، تجاوز حدّ الكامل

مصمّم للظهر عمدًا بني العدى

٥ - المآزق: مضيق الحرب، فرّجت وصعّبت حلّتها سعتها ووسعتها

٦ - بكل مباخر جبان

٧ - الصميم: الشهير

٨ - الاخصام: القطع

١٠ - لابدّ منهما: لا بدّ من أحدهما، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه

١١ - الكرّة: الإقدام بعد الانهزام، الحملة تدبّر: ترك، النوء: النهوض في ثقل، متخاذل ضعيف

١٢ - يقول المرزوقي: من جعلها بمعنى بملح الهمزة، لأنه ذهب في هذا إلى معنى

جاص: حاد وبابي بمعنى عدل، والصاد فيه لغة، ويُروى أيضًا: (حاص)، وكلّها بمعنى واحد

١٣ - شجر: طعن، الخطّيّ: الرمح

١٤ - المتثاقل: الذي يتحدث مع غيره ويراجعه

١٦ - لهم صدر سيفي: أي قسمته بيني وبينهم، فلهم صدره بإعماله فيهم، ولي ذبابه بمعنى تقدمي عليه واعتصامي به

تنطعاء: مسيل فيه دقاق الحصى، وأسيف الى مصيل

[٦]

قال جعفر يُعرّض لقتله ماعزًا: (الطويل)

١ - وقُل لأبي عون إذا ما لقيتَه
ومن دونه عرضُ الفلاة يحولُ

٢ - تعلم وعدُ الشكّ أنّي يشفّني
ثلاثةُ أحراسٍ معًا وكبولُ

٣ - إذا رمتُ مشيًا أو تبوأتُ مضجعًا
يبيتُ لها فوق الكعاب صليلُ

٤ - ولو بك كانت لابتعثتُ مطيّتي
يعودُ الحفا أخفافَها ويجولُ

٥ - إلى العدل حتى يصدُرَ الأمرُ مصدرًا
وتبرأ منكم قالةٌ وعُذولُ

التخريج

الأغاني ١٣ / ٥١ - ٥٢

المفردات

١ - يشفّه: يهزله ويضمره ويذهب عقله. الكبول: القيود

٤ - المطية: الناقة

الروايات

١ - ويرد في الأصل أن رواية العجز في نسخة ابن الأعرابي

وكونه من عرض الفلاة مجولُ

بالميم، وبضم الهاء في كونه، بالرفع وتشبيعه وهي لغتهم خاصة

[٧]

قال لما حُبس في سجن (دوران) (الطويل)

١ - إذا بات دوران ترنّم في الدُّجى
وشُدّت بأغلاقٍ علينا وأقفال

٢ - وأقسم لبيل قام علجٌ بمنجلٍ
يدور به حتى الصباح بأعمال

٣ - وحرٌّ من سوء ما يعلمون حولهُ
فكيف بمظلوم بحيلة محتال؟

٤ - ويصبرُ فيه ذو الشجاعة والندى
على الذلّ للمأمور والعلج والوالي

التخريج: الأغاني ١٣/٤٦، الوافي بالوفيات ١١/١٣

الهوامش:

١ – دوران: كذا ورد الاسم والمشهور أنه (دوّار)، في مدينة حَجْر باليمامة. ينظر: ابن عربي لمؤلَّف الحكم الأموي في نجد ١٦٣ - ١٦٦.

٢ – العلج: الرجل الشديد الغليظ ... مجرس

٣ – الرواية في الوافي بالوفيات: إذا بات دوران، بأغلاقٍ علينا.

[٨]

وقال جعفر بن عُلبة الحارثي:

١ - وقد قلت يوماً للرفيقين صرّحا
عليّ وشُدّا لي على جملي رحلي

٢ - ولا تعجلا بي، بارك الله فيكما
فقد كنتُ وثّاقاً على ذي هوى مثلي

التخريج: الأشباه والنظائر ١/ ١١٩

[٩]

سُجن جعفر حتى سكر فأخذه السلطان فحبسه فقال يعون: (الطويل)

١ - لقد زعموا أنّي سكرتُ وربّما
يكونُ الفتى سكرانَ وهو حليمُ

٢ - لعمرُك ما بالسُّكر عارٌ على الفتى
ولكنّ عاراً أن يقال لئيمُ

٣ - وإن فتًى دامت مواثيقُ عهده
على دون ما لاقيتُهُ لكريمُ

التخريج

الأغاني ١٣ / ٤٥، الوافي بالوفيات ١١/ ١١٣

والبيت الأخير يُنسب إلى كوبر بن كوانة العقيلي في مجموعة المعاني ١٣٩، برواية: على مثل ما لاقيته.

[١٠]

قال جعفر بن عُلبة في فراق الأحبّة: (الطويل)

١ - أشهدتُ قلبي بالعفاء وهي حزينةٌ
تودّعنا إذ لم يودّعْ سلامُها

٢ - وما أنسَ م الأشياء لا أنسَ قولها
وقد زلّ عن غُرّ الثنايا لثامُها

٣ - أما من فراقي اليوم بدٌّ ولا النوى
بمجتمعٍ إلا لتشحط لمامُها

٤ - فلو كنتُ أبكي من فراق صبابةً
لأذريتُ عيني دمعةً لا أُلامُها

٥ - ولكنّ لي عيناً كتوماً بمائها
جموداً بماء الناظرين سجامُها

٦ - وعبرتُها تهدي الملام ونوحُها
جمالُ المرء تثنيها وأكمامُها

٧ - فإنّ التي أهدتْ على نأيِ دارها

سلامًا لمهجورٍ على سلامُها

التخريج

أمالي اليزيديّ ١١ (عدا ٦، ٧) المراثي لليزيدي ٢٢١

- التذكرة الحمدونية ٨٠/٨ (عدا ٢، ٣)

الروايات

١ - التذكرة الحمدونية:

أشارتْ بطرفِ العينِ، وهي حزينةٌ

تُوَدِّعُنا إذْ لمْ يُبِنْ كلامُها

٤ - التذكرة الحمدونية:

فلو كنتُ أبكي للفراقِ صبابةً

شفى بعضَ وجدي من جفوني انسجامُها

٥ - التذكرة الحمدونية:

وتعلمُ ما بين تخوّفٍ لدمعِها

إذا ما حبالُ الوصلِ جدّ انصرامُها

[١١]

قال جعفر بن عُلبة حين لقيَ بني عُقيلٍ (الطويل)

١ - ألا لا أبالي بعد يومي بسحْبَلٍ

إذا لمْ أُعذَّبْ أنْ يجيءَ حِمامِيا

٢ - تركتُ بجنبِ سحْبَلٍ وتلاعِهِ

مُراقَ دمٍ لا يبرحُ الدهرَ ثاويا

٣ - شفيتُ به غيظي، وجُرِّبَ موطني

وكان سواءً آخرَ الدهرِ باقيا

٤ - أرادوا ليثنوني فقلتُ تجنّبوا

طريقي، فما لي حاجةٌ منْ ورائيا

٥ - فدى لبني عمٍّ أجابوا لدعوتي

شفوا منْ بني القرعاءِ عمّي وخاليا

٦ - تركناهمُ صرعى كأنّ ضجيجَهُمْ

ضجيجُ دبارى النِّيبِ لاقتْ مداويا

٧ - كأنّ العُقيليّين يومَ لقيتُهمْ

فراخُ القطا لاقينَ صقرًا يمانيا

٨ - أقول وقد أجلتْ من اليومِ عركةٌ

ليبكِ العُقيليّين منْ كان باكيا

٩ - فإنّ بقرى سحبلٍ لأمارةً

ونضحَ دماءٍ منهمُ ومحابيا

١٠ - وليس وراءَ حاجةٍ غير أنّني

[illegible] كان فيهمْ أمانيا

١١ - [illegible] لعلّ الحيّ [illegible] موطني

ويوقنُ بالعدواءِ أنْ قدْ رآنيا

١٢ - شفيتُ نفسي منْ عُقيلٍ بعدما

[illegible] المشرفيُّ اليمانيا

١٣ - لعمْرُ عبادِ اللهِ أنْ لستُ زائرًا

[illegible] والرياحُ الذواريا

١٤ - ولا زائرًا شُمَّ العرانينِ أنتمي

إلى عامرٍ يحملنَ رحلًا مُعاليا

١٥ - أوصيكمُ إنْ متُّ يومًا بعارمٍ

ليُغني شيئًا، أو يكونَ مكانيا

التخريج

- الأغاني ١٢/ ٤٧ - ٤٨ (عدا ١١)

- معجم البلدان ٣/ ٣٦ (عدا ٤، ٦، ١١)

المؤتلف والمختلف ١٩، الأشباه ٧، ١، ١١،
٢ .

الحماسة (عسيلان) شرح المرزوقي
١/ ٣٥٦، رواية الجواليقي ١١١، شرح
التبريزي ٣٣/ أ، الأول والثاني، مع بيتين
آخرين

- الوحشيات ٣٣، ٧، ١٠، ١١.

- معجم الشعراء ٢٩١، معاهد التنصيص
١/ ١٣٦، أيام العرب ٨٨: ١٣، ١٤، ١٥.

- تذكرة الحمدونية ٢ / ٤٧٧، مجموعة
المعاني ٢٤ الرابع فقط.

- الوافي بالوفيات ١١ / ١١٣ الأول فقط.

- الدر الفريد ٣ / ٣٨ الأول والثاني فقط

الروايات:

١ - الحماسة وشروحها، معجم البلدان: «عند
يوم»

٢ - الأغاني: «تركتُ بأعلى سحبل وضيقه»
معجم البلدان: «وضيقه» تحريف.

٦ - معجم البلدان «لا مصَّني»

٧ - الأغاني، معجم البلدان.

كأنَّ بني القرعاء ..... صقرًا يمانيًا

المؤتلف والمختلف: «بني رأيتهم»

٨ - معجم البلدان: «بني القوم»

٩ - معجم البلدان: جمرين، تحريف

١٠ - الأغاني: «ونعم أبو لبلي وربه»

معجم البلدان: «يوم أولي بن حاجة» المؤتلف
والمختلف: «وتنكُّب»

١١ - الوحشيات: «بالمس الكذوب بحالبي»

١٢ - معجم البلدان: «حتيبة»

١٤ - معجم البلدان: «أنمي»

١٥ - الأغاني: «ليغني شيئًا» وذكر رواية أُخرى
للبيت هي:

وعطل قلوصي في الركاب فإنها
ستبرد أكبادًا أو تبكي بواكيا

المفردات:

١ - الحمام: الموت

٢ - التلاع: جمع تلعة، وهي المرتفع من
الأرض يُرد منه السَّيل إلى بطن الوادي.
قاع، التعليم.

٣ - موطني: موقفي. الكتاب: الرفعة
والشرف.

٦ - دباري: الدَّبَر: خلاف القُبل. النيب: جمع
ناب، وهي الكُتُب المُسِنَّة من النوق التي أصابها
الدَّبَر

٧ - القطا: ضربٌ من الحَمام، الواحدة قطاة

٨ - بالمعابي: آثارهم، حبوا من الضعف للجرح
التي بهم - الأصمعي

٩ - أمارة: علامة

١٠ - طراد: وبعث أن معاذًا كان أثاني منهم فأقتله.
الأصمعي

١١ - العشواء: العين

١٥ - عارم ابنه

المسبوب

[١]

قال جعفر لمّا اتُّهم بشتم حبيبه (الوافر)

أحببت قبل نعلي أن يراني

قد ثوى للحوادث مستكينا

التخريج: الأغاني ١١/ ١٤٥، معجم الأدباء ٤/ ٣٦، معاهد التنصيص ١/ ١٢٥

- لهدبة بن الخشرم العذري في ربيع الأبرار ٣/ ٣٥١، ديوانه

[٢]

قال جعفرٌ (الطويل)

١ - [وكيف أُحبّها وقد قتلوا فتى]

وأقسم أقوام بأنّه لا ملامها

٢ - كأنّ رفيف البرق بيني وبينها

إذا حان من بعض الحديث ابتسامُها

التخريج

- التعليقات والنوادر ٢/ ٥٧٣، عدا صدر الأول

- للسمهري العكلي في شعراء أمويّون ١/ ١٤٦ - ١٤٧ أشعار اللصوص وأخبارهم ١/ ٤٣ - ٤٤

الروايات

١ - أشعار اللصوص: وكيف أُحبّها وقد حِيلَ دونها

٢ - شعراء أمويّون: كأنّ وميض من بين أحديث

أشعار اللصوص: من خلف السحاب

[٣]

قال جعفرٌ (الطويل)

١ - إذا ما أتيت الحارثيّات فانعني

لهنّ، وخبّرهنّ أن لا تلاقيا

٢ - وقودا قلوصي في الركاب، فإنّها

ستبرد أكباداً وتبكي بواكيا

التخريج

- لمالك بن الرَّيب، وقيل لجعفر، ولعبد يغوث بن وقّاص الحارثي في تحفة المجد الصريح ١٢٧

- لجعفر بن خالد في شرح المصبح لابن هشام اللخمي ٦٨

- البيت الثاني فقط لمالك بن الرّيب في شعره (ضمن كتاب: شعراء أمويّون) ١/ ٤٧، أشعار اللصوص وأخبارهم ٢/ ٢٩٧ وأول شعره فيهما بالبيت الأول

- ذكر أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني ١٣/ ٤٨ (الثقافة) أنّ البيت الثاني يُروى لمالك بن الريّب

الروايات

١ - شعراء أمويّون، أشعار اللصوص وأخبارهم: وعرّ قلوصي سمعت

٢ - تفسير ابن فارس، المرزوقي، التبريزي: صحيحة مسرورة

معجم الشعراء، رواية العوالبي

وقودا قلوصي بيمن فإنّها سمعت

أكبادا

الحواشي :

(١) ترجمتُه في الأغاني ١٢/ ٥٠ - ٥٦، الاشتقاق ٢٩٩، المبهج ٦٦، جمهرة النسب ٢ / ٢٥١، المؤتلف والمختلف ١٩ - ٢٠، مختار الأغاني ٣ / ٢، شرح شواهد المغني ١ / ٣ / ٢، جمهرة أنساب العرب ١٣ ،٤، سمط اللآلي ١ / ، الحماسة بشرح التبريزي ١ / ١٣ - ٤٤، التذكرة الحمدونية ٢/ ١٢٤، الوافي بالوفيات ١١/ ١١٢، معاهد التنصيص ١ / ١٢١ - ١٣٠، خزانة الأدب ١ / ٢٢٢ - ٢٢٣ تاريخ آداب اللغة العربية ١ / ٣، الأعلام ٢ / ١٢٥ تاريخ التراث العربي ٢-٣ / ٢١٩، معجم الشعراء المخضرمين والأمويين ٨٢ - ٨٣، معجم الشعراء في معجم البلدان ١٨٦ - ١٨٣ الجامع ٢ / ٢٨٩، شخصيات كتاب الأغاني ٢٢٤ - ٢٢٥، مراجع تراجم الأدباء العرب ٢/ ١٣٧ - ١٣٨ شخصيات كتاب الأغاني ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) ودلّ على هذا قول سماك الأسدي يُخاطب والد جعفر

أبا جعفر هَلْ بنجرانَ ماحتبب

فَيا هــام بوالحَــبيــسات العراقيا

معجم الشعراء ٢٩٢.

(٣) تحرّفت الى (جعفر بن عُلبة الساوي) في العقد (بغداد ١/ ٢٦٨ وفي (العرسي) في لسان العرب - سحس، طبعة بولاق ١٣ / ٣٥٢، وطبعة بيروت ١٣ / ٣٣١ ونبّه على هذا المرحوم عبد السلام هارون في كتابه تحقيقات وتنبيهات في معجم لسان العرب ٢٥٥.

وورد في التذييلات والنوادر (بغداد) ٢/ ٢٣٣ - الهامش قولُ المحقق إنه لم يعثر له على ترجمة وهذا غريب لأنه سبق أن ترجم له في هامش ١/ ٤١٢.

(٤) يُنظر منه: العقد الفريد ٥ / ١١٩ - ١٢٦، خزانة الأدب ١/ ٣١٢ - ٣١٣

ويا ثيه التي مطلعها

ألا لا أُلومُ اليوم صاحبَي كفى اللومَ ما بيا

فما لكُما في اللوم خيرٌ ولا ليا

(٥) ورد بصيغة عُليّة في العقد (بغداد) ٤/ ٦٦ الحماسة في تهذيب الأسماء ٣ / ٢ / ١، الوافي بالوفيات

(٦) جاء في معجم الشعراء في لسان العرب ١ ١ بنو عقيل بفتح العين وهو غلط.

(٧) ترجمتُه في المؤتلف والمختلف ٦٩، معجم الشعراء ٢٩٢ - ٢٩٣

(٨) المؤتلف والمختلف ٦٩

(٩) معجم البلدان ٣/ ٢٦ شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤١.

(١٠) يُنظر الأغاني ١٢/ ٤٧، شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤١، معجم الشعراء ١٧.

(١١) معجم الشعراء ١٣.

(١٢) معجم البلدان ٣/ ٢٦.

(١٣) تاريخ الطبري ٥/ ٢٩ تاريخ خليفة بن خياط ١/ ٣٦٦، العقد الثمين ١/ ٢٥، الأعلام ١/ ٧٨، وفيه أنه تُوفي سنة ٥٠

(١٤) جاء في سمط اللآلي. كما في اليمامة وفد عليه ابن هرمة ومروان بن أبي حفصة وداود بن سلم. فأكرمهم

(١٥) تاريخ الطبري ٥/ ١٠٣ تاريخ خليفة بن خياط ٢/ ٥٠٨.

(١٦) الأغاني ١١/ ١٦٦

(١٧) تُنظر ترجمتُه في الأغاني ١/ ٣٧، معجم الشعراء ١٨٥ - ١٨٦، جمهرة أنساب العرب ١١٦ - ١١٧، شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ٢/ ٢٢١.

جمع شعره د. يونس السامرائي، ونُشر في مجلة المورد مج ٢٢، العدد الأول والثاني ١٤١١هـ/ ١٩٩١م

(١٨) المهالمة الذي لا ميزة له على المحتمل.

(١٩) ورد في شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤٤ عرجمة بن طوفه وفي معجم الشعراء ٢٩٤ عماد بن كليب بن حزن الملقّب بالأعشى

(٢٠) ذكر الزركلي في الأعلام ٢/ ١٢٥ أنّ جعفرًا من مخضرمي الدولتين وقُتل سنة ١٢٥هـ وهذا التاريخ يُناقضُ ما يعدّ من الكلام وأشار إلى هذا التناقض عبدُ المعين الملوحي في كتابه: أشعار اللصوص وأخبارهم ٢/ ٥٦، وتلبيةُ عوض محمد النجيري في كتابه: مصادر دراسة الشعر العربي في العصر الأموي ٢٤٠

(٢١) الأغاني ٤/١٦٤.

(٢٢) الأغاني ١١/٥٠.

(٢٣) معجم الشعراء ٢٩٢، معاهد التنصيص ١/١٢٥، حماسة القرشي ١٧٢.

(٢٤) الأبيات في معاهد التنصيص ١/١٢٥، حماسة القرشي ١٧٢، والأولان فقط في معجم الشعراء ١٢، مع آخر.

وقد ردَّ عليه [illegible] بقطعة له. ينظر: التذكرة الحمدونية ٤/٢٦٨.

(٢٥) النص المحقق والمصادر.

(٢٦) الأغاني ١٣/١٢٢.

(٢٧) القطعة ٦، وينظر القطعة ٧.

(٢٨) القطعة ٣.

(٢٩) شرح الحماسة للمرزوقي ١/٥١.

(٣٠) شرح الحماسة ١/٨١.

(٣١) ينظر الصحاح [illegible] المرزوقي ١/٤٩، العمر (دمشق) ٢/[illegible].

(٣٢) التنبيهات والنوادر (الرياض) ٢/٣٦٢.

(٣٣) شرح حماسة أبي تمام ١/٤٢.

(٣٤) الحماسة بتفسير ابن فارس ٤٦.

وقد أثبتنا في دراسة محقَّقة أنه ليس لابن فارس على الإطلاق، بإثبات في كتابنا في نقد التحقيق ٢٢٦.

(٣٥) ترجمته في أعيان العصر ٢/١٠، الوافي بالوفيات ١٦/٢٢، نكت الهميان ١٦٣، [illegible] ١/٢٣٢، فوات الوفيات ٢/٩٣، تذكرة النبيه ٢/١٩٨، النجوم الزاهرة ٩/٢٨١.

(٣٦) نكت الهميان ١٦٦، الوافي بالوفيات ١٦/٢٣، أعيان العصر ٢/٩٥.

(٣٧) ديوان صفي الدين الحلي ٣٣، ولم يُشِر محققه إلى هذا.

(٣٨) ديوان أبي الطيب المتنبي ٣٩٢.

(٣٩) العمر (بغداد) ٤/١٦.

(٤٠) أعدنا نشره محققًا باسم: [illegible].

(٤١) يستثنى من ذلك القطعة الثامنة، فقد [illegible] بعد أن شرب الخمر.

(٤٢) موسيقى الشعر العربي ٣٩.

(٤٣) بعد انتهائنا من جمعنا هذا علمنا أن الشيخ عبد المعين الملوحي في كتابه (أشعار اللصوص وأخبارهم) الصادر في دمشق ١٩٩٣م، قد جمع شعر الشاعر فيها. [illegible] في ٥٩ بيتًا فقط، والعمر [illegible] إلى كتاب (الأغاني)، ثم يرجع إلى شرح المرزوقي وإلى غيره من المصادر، وكانت تخريجاته ضعيفة جدًا، وأهمل تفسير المفردات وإيراد الروايات المختلفة، ولم يذكر البحور، ولم يصنع قسمًا للمنسوب.

كما اطلعنا على جمع آخر قام به د. محمد نبيل طريفي في كتابه (ديوان اللصوص)، الصادر في بيروت ٢٠٠٤م ١/١٨٠ - ١٩٩، وقد ضمَّ عشر قطع في ٦١ بيتًا، ورجع إلى ١٥ مصدرًا فقط، وليس فيه قسم (المنسوب)، وكان اعتماده على جمع الملوحي واضحًا جدًا.

المصادر والمراجع

المخطوطة

- إعراب الحماسة، العكبري (ت ٦١٦هـ)، مخطوطة مكتبة كوبرلي، تركيا، رقم ١٣٠٢هـ

- تحفة المجد الصريح، أحمد بن يوسف اللبلي (ت ٦٩١هـ)، مخطوطة دار الكتب المصرية.

- التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق عبد المحسن [illegible]، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٥م.

- الدر الفريد وبيت القصيد، محمد بن أيدمر (ت ٧١٠هـ)، أشرف على طباعته مصوراً د. فؤاد سزكين، معهد تاريخ

للعلوم العربية والإسلامية فرانكفورت، ١٩٨٨م – ١٩٨٩

شرح ديوان الحماسة: أبو الحسن الأنباري (ت القرن ٥هـ)، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩ ٦٧ أدب

شرح ديوان الحماسة: أبو القاسم الفسوي (ت ٤٩٧هـ)، نسخة مصورة في مكتبي، عن مخطوطة معهد المخطوطات العربية، رقم ٥١٥ – أدب

منتهى الصبابة في شرح نكت الحماسة: سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ)، مخطوطة مكتبة جامعة استانبول، تركيا، رقم ٣٣٧٨.

ب – المطبوعة

- الإبانة عن سرقات المتنبي: محمد بن أحمد العميدي (ت ٤٣٣هـ)، تحقيق إبراهيم الدسوقي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م.
- ابن عربي توفيق الحكم الأُموي في مصر: الشيخ محمد الجاسر
- الأشباه والنظائر: الخالديان: أبو بكر محمد (ت ٣٨٠هـ)، وأبو عثمان سعيد (ت ٣٩١هـ)، تحقيق السيد محمد يوسف، القاهرة، ١٩٦٥م
- الاشتقاق: محمد بن الحسن بن دريد (ت ٣٢١هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م
- أشعار اللصوص وأخبارهم: عبد المعين الملوحي، ط٥، بيروت ١٩٩٣م
- الأعلام: خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط٨، بيروت ١٩٨٩م
- الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني (ت ٣٥٦هـ)، دار الكتب المصرية ودار الثقافة، بيروت

الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ)، تحقيق مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، بغداد ١٩٨١ – ١٩٨٣م

أمالي القالي: أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٦م

أمالي اليزيدي (ت ٣١٠هـ)، عالم الكتب – بيروت، مكتبة المتنبي – القاهرة (طبعة مصورة).

تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، الكويت

تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان (ت ١٩١٤م) مراجعة وتعليق د. شوقي ضيف، دار الهلال، د.ت

تاريخ التراث العربي: فؤاد سزكين، نقله إلى العربية د. محمود فهمي حجازي وعرفة مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٣هـ – ١٤٠٨هـ

تاريخ خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)، تحقيق أكرم ضياء العمري، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م.

- تاريخ الرسل والملوك: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٣، القاهرة ١٩٧٩م.
- التبيان في البيان: الحسين بن عبد الله الطيبي (ت ٧٤٣هـ)، تحقيق د. عبد الستار زموط، دار الجيل، بيروت ١٩٩٦م
- تحقيقات وتنبيهات في معجم لسان العرب: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م
- التذكرة الحمدونية: محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق د. إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦م
- التذكرة السعدية في الأشعار العربية: محمد بن عبد الرحمن العبيدي (ق ٨هـ)، تحقيق د. عبد الله الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م
- التذكرة الفخرية: بهاء الدين المنشئ الإربلي (ت ٦٩٢هـ)، تحقيق د. نوري القيسي ود. حاتم صالح الضامن، بيروت ١٩٨٧م

التعليقات والنوادر: أبو علي الهجري (ت نحو ٣٠٠هـ)، ترتيب حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض ١٩٩٢م

التعليقات والنوادر: أبو علي الهجري، تحقيق محمود عبد الأمير مناحي، بغداد، الموصل، ١٩٧٩ – ١٩٨١م

التنبيه على شرح مشكلات الحماسة: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق عبد المحسن خلوصي الناصري، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٥م

للجاحظ، عبد القادر يا معروف، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨١م

جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م

الحماسة: أبو تمّام الطائي (ت ٢٣١هـ)، تحقيق د. عبد الله عبد الرحيم عسيلان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م

الحماسة البصرية: صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري (ت ٦٥٩هـ)، تحقيق ودراسة د. عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م

- حماسة أبي تمام بتفسير ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق د. هادي حسن حمّودي، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٥م
- حماسة القرشي (ت ٦٩٩هـ)، حقّقه خير الدين محمود قبلاوي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥م
- الحماسة المغربية: أحمد بن عبد السلام الجراوي التادلي (ت ٦٠٩هـ)، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق ١٤١١هـ / ١٩٩١م
- الحور العين: أبو سعيد نشوان الحميري (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق كمال مصطفى، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٠٨م
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧م

الدرر اللوامع على همع الهوامع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، بيروت ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م

- ديوان أبي الطيّب المتنبّي، تحقيق د. عبد الوهاب عزام، القاهرة ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م

ديوان الحماسة: أبو تمام (ت ٢٣١هـ)، برواية موهوب بن أحمد الجواليقي (ت ٥٤٠هـ)، تحقيق د. عبد المنعم أحمد صالح، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٠م

ديوان صفي الدين الحلي (ت ٧٥٠هـ)، بيروت، ١٩٦٥م

- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار: محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق د. سليم النعيمي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد ١٩٨٠م

الزهرة: أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. نوري حمودي القيسي، بغداد ١٩٧٥م

سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٦م

- شخصيات كتاب الأغاني: صنعة د. داود سلّوم ود. نوري حمّودي القيسي، المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م

شرح حماسة أبي تمام: الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٥٨هـ

شرح حماسة أبي تمام: يوسف بن سليمان الأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق د. علي المفضل بن حمودان، مركز جمعة الماجد، دبي، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م

شرح حماسة أبي تمام: المرزوقي (ت ٤٢١هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٥١م

- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، المنسوب لأبي العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق ودراسة د. حسين محمد نقشة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤١١هـ / ١٩٩١م
- شرح ديوان المتنبي (معجز أحمد): أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق د. عبد المجيد دياب، القاهرة ١٩٨٦م
- شرح شواهد مغني اللبيب: السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت
- شرح الفصيح: محمد بن أحمد بن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ)، دراسة وتحقيق د. مهدي عبيد جاسم، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م

شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف: أبو أحمد العسكري

(ت ٢٨٤هـ)، تحقيق عبد العزيز أحمد، البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م

شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٢م

شعراء أمويّون: دراسة وتحقيق د. نوري حمودي القيسي، الموصل ١٩٧٦م

- الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م
- عيون الأخبار: ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٤٣هـ/١٩٢٥م
- الفتح على أبي الفتح: ابن فُورَّجة البروجردي (ت نحو ٤٥٥هـ)، تحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد ١٩٧٤م
- الفرق بين الحروف الخمسة: ابن السيد البطليوسي، تحقيق د. علي زوين، مطبعة العاني، بغداد ١٩٨٥م
- الفسر: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق د. صفاء خلوصي، بغداد ١٩٧٠م
- الفسر: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق د. رضا رجب، دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٤م
- في نقد التحقيق: عباس هاني الجراخ، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠٠٢م، ط٢، دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٦م
- اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير، دار صادر، بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م

لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١هـ)، بولاق ١٣٠٨هـ

المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة: ابن جني، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٤٨هـ

مجموعة المعاني: مجهول، مطبعة الجوائب القسطنطينية، ١٣٠١هـ

مختار الأغاني: ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق عبد العليم الطحاوي ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م

المراثي: اليزيدي (ت ٣١٠هـ)، تحقيق د. محمد نبيل الطريفي، دمشق ١٩٩١م

مراجع تراجم الأدباء العرب: [illegible]، بغداد، دار المعارف ١٩٥١م

المستطرف في كل فن مستظرف: محمد بن أحمد الأبشيهي (ت ٨٥٠هـ)، تحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية ط٢، بيروت، ١٩٨٦م

المسلسل في غريب لغة العرب: أبو طاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي (ت ٥٣٨هـ)، شرحهُ وحقّقهُ وعلّق عليه محمد عبد الجواد، راجعهُ إبراهيم الدسوقي البساطي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي ١٩٥٧م

- مصادر دراسة الشعر العربي في العصر الأُموي: د. عوض محمد الخطيب (؟)، بغداد ٢٠٠٦م

معاهد التنصيص: العباسي عبد الرحيم بن أحمد (ت ٩٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م

- معجم البلدان: ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م
- معجم الشعراء: محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م
- معجم الشعراء في معجم البلدان: كامل سلمان الجبوري، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت ٢٠٠٢م
- معجم الشعراء المخضرمين والأمويين: د. عزيزة فوال بابتي، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت، ٢٠٠١م

معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ) حقّقهُ وقدّم لهُ ووضعَ فهارسهُ د. جمال طُلبة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة [illegible]

المؤتلف والمختلف: الآمدي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م

- الموضح في شرح شعر أبي الطيب المتنبي، التبريزي، دراسة وتحقيق د. خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠م.

- نظام الغريب، الربعي (ت ٤٨٠هـ)، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، دار المأمون للتراث، القاهرة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

- النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام، أبو البركات المبارك بن أحمد الإربلي المعروف بابن المستوفي، (ت ٦٣٧هـ)، دراسة وتحقيق د. خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١م.

- نكت الهميان في نكت العميان، خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، وقف على طبعه أحمد زكي بك، المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ / ١٩١١م.

- الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق مجموعة من الأساتذة المستشرقين والعرب، جمعية المستشرقين الألمانية، فرانز شتاينر، اسطنبول، بيروت.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.

- يتيمة الدهر، الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٦م.

جواب العلامة أبي حفص الفاسي
عن مسألتين في أسماء السور

تقديم وتحقيق :

رشيد بن علي الحمداوي

المغرب - مراكش

مقدمة:

يشتمل التراث الإسلامي على كثير مما تبدعه يراع علماء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وهي تتنوع بين ألوان من التأليف، فمنها ما يكون كتاباً مستقلاً، ومنها ما يكون شرحاً لكتاب سابق، أو تذييلاً عليه أو تتميماً له، أو جمعاً لما تفرق في كتب مختلفة، إلى غير ذلك.

ومن ألوان التأليف كذلك تلك الرسائل التي تصدر جواباً عن سؤال طرح على كاتبها، ويرد في تسمية هذا النوع حين يكون السائل من أنباه الطلاب أو حذاق العلماء، ويكون سؤالهم مطروحة على أئمة علماء زمانهم في قضايا يستشكلونها في علم العقائد أو التفسير أو الحديث أو الفقه أو أصوله، فتدون هذه الأجوبة لتفيد الأجيال اللاحقة، وتنفعهم بما تتضمنه من تحرير وتحقيق لدقيق المسائل العلمية على نحو قد لا تجده في غيره.

وفي هذا النوع تندرج أجوبة الإمام العلامة أبي حفص عمر بن عبد الله الفاسيّ الذي يعد خاتمة المحققين بالديار المغربية[1]، وقد رجع بي شغفي به إلى مرحلة الدراسات العليا حين وقفت على كتابه «إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل»، فوجدت فيه ذخيرة ثمينة في العلوم الشرعية معقولها ومنقولها، تجلو لنا معالم شخصية مؤلفها فقيهاً أصولياً متكلماً مشاركاً مشاركة مرموقة في اللغة والحديث والتفسير، وشدني ذلك إلى أن أحقق بعض رسائله وأجوبته ما استطعت الجهد.

وقد اخترت منها جواباً في مجال علوم القرآن، يتناول مسألتين طرحهما عليه تلميذه محمد بن عبد السلام بناني، أولاهما توقيفية أسماء السور، وثانيهما إعرابها.

أما المؤلف فهو أبو حفص عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف الفاسيّ الفهري[2]، وقد ولد بفاس، ولم يذكر مترجموه تاريخ ولادته، إلا أنه يغلب على الظن أنه ولد سنة ١١٢٥هـ أو أواخر سنة ١١٢٤هـ على تقدير بناءً على ما ذكره السلطان المولى سليمان من أنه توفي سنة ١١٨٨هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة[3].

وقد تربى في حجر والده عبد الله بن عمر (ت ١١٤٦هـ) وكان من أهل العلم، فأقبل على حفظ القرآن الكريم، وشرع في تلقي مبادئ العلوم الشرعية عليه وعلى قريبه محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي المكنى بأبي عشرين (توفي حدود ١١٥٠هـ)، ثم اتجه إلى تعميق معارفه، فأقبل على مجالس كبار العلماء في بلده، فتتلمذ لأحمد بن علي الوجاري (ت ١١٦٠هـ) ومحمد بن إدريس العراقي (ت ١١٤٢هـ) واعتمدهما في علوم العربية، ثم سمع الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت ١١٥٦هـ) فدرس عليه التوحيد وأصول الفقه والبلاغة والمنطق والتفسير، كما قرأ الفقه والحديث والتفسير وغير ذلك على الشيخ محمد بن عبد السلام بناني (ت ١١٦٣هـ) ومحمد بن قاسم جسوس (ت ١١٨٢هـ)، كما أخذ عن علي بن محمد الحُريشي

---

(١) إتحاف المطالع ١/٣٦.

(٢) عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجد للسلطان المولى سليمان العلوي ٦.

(٣) عناية أولي المجد ٦٦، وسلوة الأنفاس ١/٣٦٩.

(ت ١٠٤٢ أو ١٠٤٥هـ) الحديث، وسمع عليه أوائل الكتب الستة وأجازه فيها[٤]. ثم إنه حين تمكن من العلوم النقلية والعقلية اقتصر على شيخ الجماعة أحمد بن مبارك السجلماسي، ولازمه إلى أن صار من فحول علماء زمانه.

وحين قارب أبو حفص من الأربعين وأذن له شيوخه المتصدرون في التدريس انتصب بجامع القرويين مدرساً بمختلف الفنون العلمية المتداولة آنئذ في مجالس الدرس، وكرس حياته لذلك، حتى عبّر الحضيكي حلّاب عقود من فاس المحروسة[٥] وقد أقبل عليه الطلاب، وتنافسوا في الأخذ عنه ونعتوه بالعمدة به لأنه أوحد زمانه في المعقول والمنقول والتحقيق والتبيين في ذلك[٦]. وتخرج على يديه جماعة صاروا من أبرز علماء عصرهم فيما بعد، منهم:

- مُحمد بن عبد السلام الفاسي (ت ١٢١٤هـ)
- زين العابدين بن هاشم العراقي (ت ١١٩٤هـ)
- عبد الكريم بن علي الزهني اليازغي (ت ١١٩٩هـ)
- محمد بن طاهر الهواري (ت ١٢٢٠هـ)
- عبد القادر بن أحمد ابن شقرون الفاسي (ت ١٢١٩هـ)
- محمد بن الصادق ابن ريسون الحسني (ت ١٢٢٦هـ)
- مُحمد بن الطاهر الميز السدوي (ت ١٢٠٢هـ)
- محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي (ت ١٢٣٨هـ)
- سليمان بن محمد الشفشاوني بالحوّات (ت ١٢٣١هـ)
- أحمد بن عمر الفاسي (ت ١١٩٧هـ) وهو نجل أبي حفص
- الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي (ت ١٢٢٧هـ)

وبالإضافة إلى تلاميذه خلف أبو حفص الفاسي مؤلفات تدور غالباً على العلوم التي كان يعنى بتدريسها وكانت كما وصفها صاحب شجرة النّور مفيدة بارعة[٧] تتضمن تحقيقات نفيسة. ومن المؤلفات التي ذكرها مترجموه[٨]:

---

(٤) عناية أولي المجد ٦١.

(٥) طبقات الحضيكي ٢/٥٢٢.

(٦) المصدر السابق ٢/٥٢١.

(٧) شجرة النور ٣٥٦.

(٨) ومعظمهم علاوة على ما ذكره السلطان المولى سليمان في عناية أولي المجد.

- إجراء الفصل بتحرير مسائل الفرق والفصل[9]، وهو كالحاشية على كتاب الفرق والفصل بين الخاصة والفصل[10]، للشيخ أبي علي اليوسيّ (ت ١١٠٢هـ).

- بغية الأريب في بعض مسائل مغني اللبيب[11]، وهو كالحاشية على مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، بيّن فيه بعض المواضع التي غلط فيها، وأتى بزيادات غفل عنها من كلام سيبويه[12].

- تحرير النظر في مسائل المختصر[13]، وهو حاشية على شرح مختصر السنوسي في المنطق[14].

- تحفة الحذّاق في شرح لامية الزقّاق[15]، شرح فيها لامية الزقاق في القضاء وأحكامه، وقد جمع فيه من الفروق عددًا من المباحث والأجوبة للمسائل الواردة على الكثير من دواوين المذهب[16].

- جزء في حكم المد الطبيعي، وحكم ما يفعله الناس من إجراء الوصل مجرى الوقف في غير المواضع التي نقل فيها[17].

- ملائح البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى[18]، وهو حاشية على شرح العقيدة الكبرى للإمام السنوسي، ووسمه المولى سليمان بأنها تحفة الموائد[19].

- غاية الإحكام في شرح تحفة الحكام[20]، شرح فيه تحفة الحكام لابن عاصم الغرناطي في سفرين. قال الحجوي عنه: مهم عديم النظير يدل على باعه وسعة اطلاعه[21].

- فتاوى مهمة بتعويضات المدينة[22]، [illegible] عنها محمد بن تاويت [illegible] الاجتهاد[23].

---

(9) منه نسختان بالمكتبة الوطنية بالرباط، الأولى ضمن مجموع برقم [illegible]، والثانية برقم [illegible].

(10) عناية أولي المجد [illegible].

(11) منه نسخة بالخزانة الصبيحية بسلا برقم ١٦، وأخرى ضمن مجموع في خزانة المسجد الأعظم بوزان برقم [illegible].

(12) عناية أولي المجد [illegible].

(13) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم [illegible]، ونسخة بالخزانة الصبيحية برقم [illegible].

(14) عناية أولي المجد [illegible].

(15) طبع طبعة حجرية بمطبعة العربي الأزرق بفاس سنة [illegible]، وأعيد طبعه سنة [illegible].

(16) عناية أولي المجد [illegible].

(17) عناية أولي المجد [illegible]، ومعجم طبقات المؤلفين ٢/٣٣٣، ومنه نسخة بمؤسسة علال الفاسي برقم ع ٣٣٨.

(18) عناية أولي المجد [illegible]، وسلوة الأنفاس ١/٣٣٨، ومنها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية برقم [illegible].

(19) عناية أولي المجد [illegible].

(20) توجد نسخة منه في خزانة القرويين بفاس برقم ١٥٨٦.

(21) الفكر السامي ٢/١٢٥.

(22) الفكر السامي ٢/١٢٥، ومحاضرات في تاريخ التشريع لمحمد بن تاويت التطواني ١١.

(23) محاضرات في تاريخ التشريع ١١.

نور البصر في الرد على أبناء العصر، رد فيه قول من أفتى من أهل عصره بجواز بيع الأحباس المؤبدة بضرورة المنفعة[24]، وهو عبارة عن جزء.

- المسرح في شرح أبيات ابن الفرج[25]، وهو شرح على منظومة ابن فرج الإشبيلي في مصطلح الحديث المشهورة بـ غرامي صحيح.

منة الوهاب في نصرة الشهاب[26]، أيد فيه ما قرره القرافي في الفروق من اعتبار المنفعة في مسألة تخصيص نية الحالف، ورد فيه على مخالفه أبي القاسم ابن الشاط[27].

هداية التحقيق في مسألة تعليق التعليق[28]، وهو مقيدة في مسألة تعليق التعليق في الطلاق وتعقب القرافي وابن الشاط فيها.

وله كذلك: ديوان شعر فرقته أيدي سبأ[29] على حد تعبير ابن زيدان. وقد ذكر عبد السلام بن سودة أنه جمع شعره ورتبه في ديوان يخرج في نحو الأربعة كراريس[30].

بالإضافة إلى ما قيده من فوائد في رسائل وتقاييد، غالبها أجوبة عما كان يرفع إليه من أسئلة، ويوجد عدد منها ضمن مجاميع مخطوطة[31]، وله كذلك فتاوى كثيرة لو جمعت لجاءت في مجلدات، وكانت – على حد تعبير الحوات سليمان – أكثر جمعا من المعيار أضعافا[32].

وبالجملة فإن أبا حفص الفاسي يعد من أكابر علماء عصره، ومن شيوخ الأسرة الفاسية الذين توارثوا العلم كابرا عن كابر، فهو إمام مشارك، وله مكانة في الاطلاع الواسع والإلمام بالعلوم بغير مدافع[33]، وقد

(٢٤) عناية أولي المجد ٦٢، وشجرة النور ٣٥٦.

(٢٥) معجم طبقات المؤلفين ٢/ ٢٢١، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية [الرباط] برقم ١٢٥٦ د.

(٢٦) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم ١٩٤ د، وأخرى ضمن مجموع برقم ٢٠٣٨ د.

(٢٧) عناية أولي المجد ٦٤، وشجرة النور ٣٥٦.

(٢٨) عناية أولي المجد ٦٢، و معجم طبقات المؤلفين ٢/ ٢٢٢، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم ١٩٤ د، وأخرى ضمن مجموع برقم ٢٠٣٨ د.

(٢٩) معجم طبقات المؤلفين ٢/ ٢٢٢.

(٣٠) دليل مؤرخ المغرب الأقصى ١/ ٢٩ رقم ٢٢١٩، ولكنه لم يشر فيما أعلم.

(٣١) ذكر د. محمد الأمين العمراني طائفة منها مرتبة على العلوم في كتابه الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي ١/ ٤٩٩-٥٠٢، بالإضافة إلى بعض الفتاوى التي وقف عليها.

(٣٢) عناية أولي المجد ٦٤، وهذه الفتاوى نجد بعضها ضمن مجاميع مخطوطة في المكتبة الوطنية مثل ١٩٤ د، ٣٢٤ د، ٢٠٣٨ د، و ٢٩٨ د.

(٣٣) الفكر السامي ٢/ ١٢٤.

كان شيخاً للجماعة بفاس[34]، فائقاً لأهل زمانه في جميع الفنون التي كانوا يتعاطونها[35] متمرساً بتحقيق فيها لا سبق في العلوم العقلية؛ إذ كان لا يدرك شأوه[36] في مجال الكلام والأصلين والمنطق و... فضلاً عن تبريزه في علوم العربية وبراعته في الأدب، وتبحره في الفقه وتمكنه من أصوله لا أدل على ذلك من أنه كان ممن وصف بالاجتهاد[37] وقد توفي رحمه الله بفاس يوم 29 من رجب سنة 1186هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة[38].

التعريف بالسائل[39]

إن السائل الذي وجه سؤاله إلى أبي حفص فهو خاتمة المتصدرين بتحقيق توجيه أحكام القراءات بالمغرب العلامة النحوي المقرئ الجليل أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الفاسي الفهري (... - 1214هـ) وقد درس في بلده فاس، ثم رحل عنها بعد وفاة والده سنة 1150هـ فتنقل بجنوب المغرب بين مواطن يتعلم وجال بها عدة سنين حتى أحكم القراءات السبع على طريقة الجمع ثم عاد إلى فاس فلازم كبار علمائها وأخذ عنهم سائر فنون العلم، كما واصل قراءة القرآن برواياته إفراداً وجمعاً على كبار قراء فاس[40] إلى أن أتقنها علماً وعملاً وصار شيخ الجماعة في علم القراءات[41] وخاتمة المتصدرين بتحقيق توجيه أحكامها[42] بالإضافة إلى ما اتصف به من رسوخ الملكة في أكثر الفنون، كالنحو والتصريف واللغة والفقه والأصول والحساب والفرائض مع الضبط والتحقيق والتبحر في الحديث والسير والتواريخ[43] ... وقد ألف عدة كتب معظمها في القراءات وعلوم العربية[44].

أما صلته بأبي حفص فقد كانت متينة بحكم القرابة فهما معاً من الأسرة الفاسية الفهرية ويلتقيان في جدهما الأعلى العربي بن أبي المحاسن الفاسي، كما أن صلته العلمية بأبي حفص كانت وطيدة فقد

---

(34) تعليقات الحضيكي 2/324.

(35) المصدر نفسه 2/326.

(36) عناية أولي المجد 63.

(37) الفكر السامي 2/324.

(38) عناية أولي المجد 66، وسلوة الأنفاس 1/339.

(39) تنظر ترجمته في: عناية أولي المجد ص 73-77، وسلوة الأنفاس 2/218-219، وشجرة النور 372 رقم 1494، وإتحاف المطالع 1/92، والأعلام للزركلي 6/206، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 10/191.

(40) ينظر عناية أولي المجد 71-73، وفهرس الفهارس 2/818.

(41) إتحاف المطالع 1/92.

(42) عناية أولي المجد 73.

(43) ينظر عناية أولي المجد 76، وفهرس الفهارس 2/818، وشجرة النور 372.

(44) عناية أولي المجد 76.

درس علوم العربية في أول مراحل الطلب وكان معلمه أول معلمي عصره لعلم العربية[44] ثم درس علمه بعد أن عاد من رحلته الأولى، فاعتمده في البيان والأصلين والمنطق والكلام[45].

ويبدو أنه قد كتب بهذا السؤال إلى أبي حفص وقد صار معدوداً من أهل العلم، ومع أننا لا نعرف تاريخ السؤال أو الجواب إلا أنه يمكن أن نستشف ذلك من مخاطبة أبي حفص إياه في صدر جوابه بـ«الشيخ الأجلّ المحرر اللغوي العروضي الفيروزي الأزهري المشارك المفنن» ويؤكد ذلك أن عنوانيه وسؤاليهما لا يصدران إلا عمّن كان واسع المعرفة والاطلاع.

التعريف بمصدر هذا الجواب

هذا الجواب موجود ضمن مجموعة من الأجوبة جمعت في كتاب بعنوان «إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل»[46] وظاهر ما يوجد في النسخ المخطوطة يوحي أن مؤلف إسعاف السائل هو أبو حفص نفسه حيث نجد أسفل عنوان هذا الكتاب العبارة الآتية: «تأليف الشيخ العلامة النظّار المحقق أبي حفص سيدي عمر بن عبد الله الفاسي الفهري رحمه الله تعالى ورضي الله عنه»[47] ولكن ثمة احتمال بأن يكون الذي جمع هذه الأجوبة والرسائل هو أحد تلاميذه، فجميع مصادر ترجمة أبي حفص لا تذكر كتاب «إسعاف السائل» ضمن مؤلفاته، ولا توجد للكتاب مقدمة تؤكد نسبته إلى أبي حفص أو تنفي ذلك. وفي مقابل ذلك لا نجد في الكتاب ذكراً لجامعه أو إشارة إليه، ومن ثم فإن الأقرب أن أبا حفص هو الذي جمع رسائله وأجوبته في هذا الكتاب، ويبدو هذا من حرصه على بيان السائلين وذكر نص أسئلتهم بتمامها وتسجيل تاريخ كتابة رسائله. والله أعلم.

ويبدأ إسعاف السائل بقوله: «الحمد لله. المطلوب من سيدنا الإمام وعلامتنا الهمام خاتمة المحققين وقدوة الجهابذة المحررين سيدي أبي حفص عمر بن سيدي عبد الله الفاسي أبقى الله وجوده، وأفاض الله عليه كرمه وجوده، أن يتفضل بتسطير ما ينحل به إشكال وارد على مسألة الدعاء...»[49]

ويتضمن خمس رسائل لأبي حفص، وهي:

- إزاحة الإشكال عن إباحة السؤال
- إجادة التأليف لبيان متعلّق التكليف

---

(45) صفاية أوني الجمعة ٢٣.

(46) ونحن الآن بصدد تحقيق هذا الكتاب كله، يسر الله إتمامه.

(47) مجموع رقم ١٤٢٨د / ص٥٥.

(48) وقد وهم الدكتور أحمد الأمين العمراني في كتابه الحركة الفقهية (١/١ ٥) حين ذكر أن إسعاف السائل هو سؤال وجواب في موضوع الدعاء وفائدته، والحقيقة أنه مجموع من عدة رسائل وأجوبة كما هو واضح من التفصيل، وأول رسالة فيه هي التي تختص بالإجابة عن إشكال في الدعاء وعنوانها: إزالة الإشكال في إباحة السؤال.

(49) الحركة الفقهية ١/ ٢ ٥.

- بُغية الوهاب في نصرة الشهاب
- التماس الرشد في مناولة ابن رشد

كما يتضمن مجموعة من الأجوبة في مسائل مختلفة منها:

- الفرق بين القراءات السبعة والأحرف السبع الواردة في الحديث
- التكبير عند أواخر سور المفصل
- أسماء السور هل هي توقيفية أم لا؟
- حكم إعطاء عطية لتكاثر المهادن لمصلحة
- مسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين
- فتوى فيمن تزوج يتيمة من غير حاجة لها
- مسألة تحجير الفن

ويختم هذا الكتاب بمسألة قضاء الفوائت.

نسبة هذا الجواب:

لم يذكر أحد ممن ترجم لأبي حفص الفاسي هذا الجواب بعينه، وإن كان مشمولاً بما يذكرونه من أن له أجوبة كثيرة. ولكن نص الجواب يشتمل على ما يدل على صحة نسبته إلى ابن حفص، ففي آخره ذكر اسمه على عادته في معظم كتاباته حيث قال: «وكتب عبد الله تعالى عمر بن عبد الله الفاسي وفقه الله بمنّه».

نسخ المخطوطة:

وهذا الجواب يوجد ضمن نسختين من كتاب إسعاف السائل.

- الأولى: مجموع برقم ١٩٤ د، ويقع في ٣٣٠ صفحة، وهو مكتوب بخطوط مختلفة. وقد كان في ملك كاتبه العباس بن محمد بن عبد الرحمن. ويوجد على ظهره عدة تمليكات آخرها بتاريخ رمضان ٣ هـ، وهو مكتوب بخط مغربي حسن، ويستخدم نظام التعقيبة، ويبدأ إسعاف السائل من الصفحة ٢٣٣ إلى الصفحة ٣٣٥، ويشمل الجواب المحقق من الصفحة ٢٥٣ إلى الصفحة ٢٥٨.
- الثانية: مجموع برقم ٢٤٢٨ د، ويقع في ٣٧٦ صفحة، وهو يشتمل على مسائل في فنون مختلفة، وجامعه غير مذكور. وقد وقع الفراغ من انتساخها يوم الثلاثاء الحادي والعشرين من شوال عام ١٣٤٤ هـ على يد محمد الطيب بن عبد الله بن قاسم الصناعي التوزي السلاوي. وهو مكتوب بخط مغربي واضح مع استعمال اللون الأحمر في بعض المواضع، وتسجيل خلاصات أو عناوين فرعية في الهوامش. ويبدأ إسعاف السائل من الصفحة ٥٥ إلى الصفحة ١٠١، ويشمل الجواب المحقق من الصفحة ٦٥ إلى الصفحة ٦٧.

وهذه النسخة هي الأحدث. وقد أفادتني قراءة بعض الكلمات التي لم تتضح في النسخة الأولى، وقد

لاحظت من خلال نسخي للنص ولبعض رسائل أبي حفص في كلتا النسختين ومقارنتهما أن الفروق الموجودة بينهما يسيرة جداً، وأنهما متطابقتان في البياضات، والكلمات المحرفة، ورموز النسخ، وهذا يدل على واحد من أمرين: إما أن تكون نسخة (ب) نقلت من نسخة (أ)، أو يكونا منقولين من أصل واحد، ومن هنا فإنني لم أعثر على نسخة ثالثة تساعد في ضبط نص الجواب كما كتبه مؤلفه.

وقد ذكر د. أحمد الأمين العمراني هذه الرسالة في مؤلفات أبي حفص الفاسي ولم يذكر النسخة الأولى، وإنما أحال إلى هذا المجموع، ولكنه وهم، فذكر أن هذه الرسالة جواب (أجاب به عن سؤال شيخه محمد بن عبد السلام الفاسي شرح فيه معنى أنزل القرآن على سبعة أحرف الوارد في الأحاديث)[1] وحقيقة أنهما جوابان منفصلان، والجواب المتعلق بنزول القرآن على سبعة أحرف يقع في هذا المجموع قبل الجواب المتعلق بأسماء السور، ويشغل من ص ٦٢ إلى ص ٦٤.

منهج التحقيق:

بعد المقارنة بين النسختين المخطوطتين تبين لي أن (أ) هي الأقدم، أما النسخة (ب) فأحدث منها، بناءً على تاريخ نسخ الأولى وتاريخ نسخ الثانية، بالإضافة إلى الخط الذي كتبت به الأولى، غير أنهما معاً مجهولتا الناسخ، فكلاهما لا تتضمن ما يدل على أنها نقلت من أصل المؤلف أو قوبلت عليه أو نقلت عن نسخة منقولة عنه، ولذلك فقد اعتمدت النسخة (أ) أصلاً، واستعنت بالنسخة (ب) لوضوحها في قراءة الكلمات الغامضة وتصويب بعض الكلمات، كما اعتمدت في تصحيح النص على المصادر التي نقل منها المؤلف حين يكون في النص خطأ بيّن، فقد اعتمد فيما أورده في الجواب عن السؤال الأول على كتب الإمام السيوطي (ت ٩١١هـ) كالإتقان في علوم القرآن والدر المنثور في التفسير بالمأثور واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة.

وقد اتبعت في تحقيق هذا الجواب الخطوات الآتية:

- تقسيم النص إلى فقرات، وكتابته وفق قواعد الإملاء المعاصر.
- وضع علامات الترقيم.
- ضبط النص وتصحيحه من خلال مقابلة النسختين الخطيتين.
- إذا تأكد لي أن ما في النسختين خطأ فإنني أثبت الصواب في النص، وأشير إلى الخطأ في الهامش، أما إذا كان محتملاً للصواب فأترك النص كما هو، وأشير إلى التصويب الذي يظهر لي في الهامش.
- توثيق النقول والأقوال الواردة في النص ما استطعت إلى ذلك سبيلا.
- مقابلة النقول على الكتب التي نقل عنها المؤلف.
- إن تضمنت مصادر النص زيادة على ما في النص المنقول عنه فأثبته بين معقوفتين.
- إن تضمنت مصادر المؤلف اختلافاً عما نقله عنها أشير إليه في الهامش إلا إذا كان ما في النص غير مستقيم فأصححه من المصادر الذي نقل عنه.

(١) في (ب): منح

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله. نصُّ سؤالٍ كتبه إلى الفقيه الأجلّ المبرز النحوي العروضي الحيسوبي الفرضي [illegible] محمدُ بن عبد السلام الفاسيّ، وصل الله حفظه، وأمدّه بمعونته.

الحمد لله المعين الفتاح، حمداً مستمراً باستمرار العشايا والإصباح، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الداعي إلى الرشد والدالّ على الصلاح، وعلى آله وأصحابه أولي الأنفس الصحاح والوجوه الصباح، صلاةً وسلاماً متعاقبَيْن بتعاقب المساء والصباح.

وبعد، فيا ساداتنا الأعلام، نجومَ الملة وأئمةَ الإسلام، الذين رفع الله بهم منار الدين فاتّضح كلّ ذي بغي وجهالة، وأوضح بأنوارهم معالم الرشاد للمسترشدين، فانكشف سبلُ الغي والضلالة، متّع الله بحياتكم العباد، وأمدّ بأنوار هداكم الأغوار والأنجاد، وجزاكم أفضل الجزاء، وقسم لكم أوفر الأجر، وأثابكم بالحسنى، وبوّأكم المقر الأسنى، في مسألتين:

- الأولى: أسماء السور هل هي توقيفية من قبل الشارع ﷺ أم ليس من قبله بل من قبل الصحابة الأول رضي الله عنهم؟ إذا قلتم بالأول، فهل جميع السور كلها أو اشتهر منها [illegible] عنده. أم ليس أسماؤها توقيفية[٥١] [illegible]؟ أم إنما [illegible] بتسمية السورة الواحدة باسمين وبأكثر، فهل كل ذلك وارد من قبل التوقيف إن قلنا به أم لا؟

- الثانية: الاسم [illegible] هل هو المركب الإضافي من قولهم: سورة الفرقان، سورة النساء، إلى غير ذلك؟ أم المضاف إليه دون المضاف؟ [illegible] على أي [illegible] في الإضافة؟ أم الاسم العلم ليس بمركب ولا جزأه الثاني من حيث هو مضاف إليه، بل هو العلم من حيث [illegible]؟ فإن قلت بالأولى فلأي شيء صرفوا المضاف إليه حيث يوجد المانع لأنه جزء علم على الأول، والعلمُ نفسه على الثاني أو الثالث[٥٢]؟ فإن كان مقصوداً اللفظ فلأي شيء منعوا صرفه كما يفيده التشبيه في قول ابن مالك في باب منع الصرف من التسهيل: وكذا إن أنث هوداً ونحوها[٥٣] إن نويت إضافة السورة[٥٤]؟ والمقصود [illegible] يحقق فيه الأمران كما صرح به في ذلك الباب [illegible]. أجيبوا - مأجورين من الله - [illegible] الأمال، [illegible] السؤال [illegible] [illegible] بالنبي وآله. والسلام عليكم والرحمة والبركة[٥٥]

---

(٥١) في (أ): توقيفيتها، [illegible] في (ب).

(٥٢) كذا في (أ) و(ب)، والصواب حذف الياء.

(٥٣) كذا في (أ) و(ب)، وفي التسهيل: ونحوه، وهكذا أورده المؤلف في آخر جوابه.

(٥٤) تسهيل الفوائد ص ٢٢١.

(٥٥) في (أ) و(ب)، [illegible] الأبيات.

(٥٦) [illegible] الصحاح ج ٢ / ٥٨٦.

يا سيداً فاق نُبلاً — أهلَ النُّهى في زمانه

ومن حوى المجد طُراً — في وقته وأوانه

ومن إذا مُشكلٌ أعيا — من رقى لبيانه

سما له باهتمام — يعري نقاب عوانه[57]

فصار منه جلياه — بكشفه مجتني معانه[58]

بما حكى السحر لفظاً — والروض..................[59]

أتاك منه سؤال — أتبعه ببعض جُمانه

من غير مطل عداه — فكن أسير امتحانه

لازلت ترقى فتسمو[60] — عُطارداً في مكانه

فأجبته بما نصّه

يا من بسحر بيانه — أضحى بديع زمانه

وحاك منه قريضاً — مطرزاً ببيانه

أسحر بابل هذا — أتت به في أوانه

أم صفو ثغر بقيسم — أم رقة من طوانه

أم خمر أندرينا "[illegible]" — بدا لطرس[61] "[illegible]" أي جماله

أبشر بإحسان وعد — من[62] [illegible] بعد مطالبه

ودُم بأفق المعالي — تسمو أسنى[63] مكانه

وهذا جواب السؤال:

الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله

يجيب والله سبحانه ولي التوفيق لإصابة الصواب. أما عن المسألة الأولى فبيانه: قل نقل بعد فقد

---

(٥٧) في (أ) و(ب): عوانيه، وهي كذا في الأصل، ولكن حذفت ياؤها لضرورة تطابق القافية.

(٥٨) في (أ) و(ب) هنا بياض، ولعله: في طفانه.

(٥٩) في (أ) و(ب): شمول.

(٦٠) الأخنس من في أسنانه رقة وبرد وعذوبة (القاموس ١/١١٤).

(٦١) الطرس: الصحيفة (اللسان ٦/١٢١).

(٦٢) في (أ): طمس.

(٦٣) كذا في (أ) و(ب)، ولا يستقيم به الوزن، ولعله: بالأسمى.

(٦٤) الإتقان في علوم القرآن ١/١١٥.

حلا... السيوطي في كتاب الإتقان عن بعض الأئمة أن ترجمة السور بتوقيف من النبي ﷺ، قال: وقد ثبت التوقيف في ذلك في الأحاديث والآثار[64] اهـ.

والتوقيف معناه التعليم، ولا يلزم من ورود التوقيف في شيء أن يكون ذلك الشيء توقيفيا أي موقوفا على ذلك التوقيف. ونقل عن البدر الزركشي[65] ما نصه: ينبغي[66] البحث عن تعداد الأسامي هل هو توقيفي أو بما يظهر من المناسبات؟ فإن كان الثاني فلن[67] يعدم الفطن أن يستخرج من كل سورة معاني كثيرة تقتضي اشتقاق أسمائه[68] لها، وهو بعيد، ولعله وجه نظر، فإن ما اعتمده هو الظاهر من فعل الأئمة، فقد كان الحبر ابن عباس يسمي الحشر سورة [بني][69] النضير. قال الحافظ ابن حجر: فكأنه كره تسميتها بالحشر لئلا يُظن أن المراد به يوم القيامة، وإنما المراد إخراج بني النضير[70]. وكان ابن عُيَيْنَة يسمي الفاتحة بالوافية[71]، وكان الهذلي[72] يسمي سورة طه بسورة موسى[73]، وكان خالد بن معدان[74]

(65) هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي من علماء الشافعية، كان فقيها أصوليا محدثا، تفرغ للعلم والتصنيف، له مؤلفات كثيرة في عدة فنون، منها: البرهان في علوم القرآن، والبحر المحيط في أصول الفقه، والمنثور في القواعد، وغيرها (ت 794هـ). ينظر الدرر الكامنة 4/ 17، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 3/ 167-168، وطبقات المفسرين للداودي 2/ 162-163.

(66) كذا في (ب) والإتقان 1/ 112، وفي (أ) ... ينبغي، أما في البرهان ... فينبغي.

(67) في (أ) و(ب) ... والتصويب من البرهان في علوم القرآن 1/ 270.

(68) في (أ) و(ب) فاسمه والتصويب من الإتقان 1/ 116، ... وفي البرهان: فأسمائها.

(69) ساقطة من (أ) و(ب) والتصويب من الإتقان 1/ 119، وصحيح البخاري كتاب التفسير باب سورة الحشر رقم 4883، عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس رضي الله عنهما سورة الحشر، قال: قل سورة بني النضير.

(70) فتح الباري 8/ 811.

(71) في (أ) و(ب): الوافية بالقاف، والتصويب من البرهان 1/ 270، والإتقان 1/ 121، ونقل السيوطي تسميتها بالوافية فقال: "لأنها وافية بما في القرآن من المعاني قاله في الكشاف، وقال الثعلبي: لأنها لا تقبل التنصيف، فإن كل سورة لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في أخرى لجاز بخلافها. قال المرسي: لأنها جمعت بين ما لله وما للعبد.

(72) هو أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي، عالم، انتهت إليه الرحلة في طلب القراءات، وألف كتابه الكامل في القراءات الخمسين، وجمعه خمسين طريقة ... والقراءات المعروفة (ت 465هـ). ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء 2/ 397-399.

(73) الإتقان 1/ 124.

(74) هو خالد بن معدان الكلاعي الحمصي، من فقهاء التابعين، لقي سبعين صحابيا، وكان عالم أهل الشام في زمانه ... مع الورع والعبادة (ت 103هـ). ينظر سير أعلام النبلاء 4/ 536-540، والتهذيب 3/ 102.

(75) الإتقان 1/ 119، وذلك لعظمها، وما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها.

(76) أخرج البخاري في كتاب التفسير، باب سورة الحشر رقم 4882، عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: سورة التوبة؟ قال: التوبة هي الفاضحة، ما زالت تنزل ومنهم، ومنهم، حتى ظنوا أنها لم تبق أحداً منهم إلا ذكر فيها.

(77) ذكر السيوطي في الإتقان (1/ 119-120) أن أبا الشيخ أخرج هذا الأثر منسوبا إلى ابن عمر، فلعل ما في (أ) و(ب) ... أو أن المؤلف وهم فنسبه إلى ابن عباس سهواً.

يسمي البقرة سورة الفسطاط، وكان ابن عباس أيضا يسمي التوبة بالفاضحة[76] وكان [illegible] يسميها إلا المقشقشة[77] أي المبرِّئة من النفاق. فهذا ونحوه مما يدل على أن التسمية تجوز بحسب المناسبة.

وقد كره ابن سيرين تسمية الفاتحة أمّ الكتاب، وكره الحسن أن تسمى أم القرآن، ووافقهما بقيّ بن مخلد[78]، وذلك أيضا مما يدل على أن للرأي في هذه التسمية مجالاً، وإنْ كان ما كرهوه من ذلك ثابتًا[79]، فقد أخرج الدارقطني[80] وصححه، والبيهقي في السنن[81] عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قرأتم ﴿الحمد لله﴾ فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني [و] بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها[82]. وأخرج أحمد في مسنده[83] وابن جرير[84] وابن المنذر وابن أبي حاتم[85] وابن مردويه في تفاسيرهم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال لأم القرآن: هي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع المثاني، والقرآن العظيم.

وكره بعض هؤلاء كذا لفظه بعضهم أن يقال: سورة كذا[86]. ولعله اعتمد ما رواه ابن قانع[87] عن أنس مرفوعا: لا تقولوا سورة البقرة، ولا سورة آل عمران، ولا سورة النساء، وكذلك القرآن كله، ولكن قولوا [السورة التي

---

(78) بقي بن مخلد بن يزيد القرطبي، الحافظ المحدث، كان إماما مجتهدا صالحا [illegible]، رأسا في العلم والعمل، يفتي بالأثر ولا يقلد أحداً، وقد دخل إلى الأندلس علماً جماً، له التفسير والمسند [illegible] (ت٢٧٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٢٨٥-٢٩٦، وطبقات المفسرين للسيوطي [illegible]، وطبقات الداودي [illegible].

(79) الإتقان ١/١١٧.

(80) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك: ١/٣١٢ رقم٣٦. ورجاله ثقات، وروي كذلك موقوفا على أبي هريرة، [illegible] كما قال ابن حجر في الدراية: ١/١٣٣

(81) كتاب الصلاة، باب الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من الفاتحة: ٢/٤٥ رقم ٢٢١٩، وقال: والموقوف أصح.

(82) قال ابن حجر في التلخيص (١/٢٣٢): وهذا الإسناد رجاله ثقات، وصحح غير واحد من الأئمة وقفه على رفعه، وأعله ابن القطان بهذا التردد، وتكلم فيه ابن الجوزي من أجل عبد الحميد بن جعفر فإن فيه مقالاً، ولكن متابعة نوح له مما تقويه، وإن كان نوح وقفه، لكنه في حكم المرفوع؛ إذ لا مدخل للاجتهاد في عدِّ آي القرآن.

(83) ٢/٤٤٨ رقم ٩٧٨٧.

(84) جامع البيان: ١٤/٥٩.

(85) لم أقف عليه.

(86) ينظر مسند الطيالسي ١/٤٢، رقم ٣٢، وروى النسائي في سننه (٥/٢٧١) هذه الكراهة عن الحجاج.

(87) في (أ) و(ب): ابن نافع، والتصويب من نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار ٣/٢٣١ والفتح ٩/٨٨ واللآلئ المصنوعة للسيوطي، والمراد به الحافظ أبو الحسين عبد الباقي بن قانع الأموي البغدادي (ت٣٥١هـ) صاحب معجم الصحابة، تنظر ترجمته سير أعلام النبلاء ١٥/٥٢٦-٥٢٧.

(88) ما بين معقوفتين ساقطة من (أ) و(ب)، والتصويب من مصادر التخريج.

يذكر فيها البقرة و[illegible](٨٨) السورة التي يذكر فيها آل عمران، وكذلك القرآن كله)(٨٩) اهـ. وهذا الحديث قال فيه الإمام أحمد: إنه منكر(٩٠). وقال الحافظ ابن حجر في أماليه: أفرط ابن الجوزي في إيراده هذا الحديث في الموضوعات [و](٩١) لم يذكر مستنده إلا قول أحمد وتضعيف عُبَيس(٩٢) يعني راويه. وهذا لا يقتضي وضع الحديث. وقد قال الفلاس في عُبَيس: إنه صدوق يخطئ كثيراً(٩٣) اهـ. وقال الحافظ السيوطي في اللآلئ: وقد صح موقوفاً على ابن عمر، أخرجه البيهقي في الشُّعَب عنه(٩٤) بإسناد على شرط الشيخين والله أعلم(٩٥).

قلت: ثبت هذا اللفظ، أعني: سورة كذا، في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ، فأخرج أبو عبيد(٩٦) وأحمد(٩٧) وحُمَيد بن زَنْجَوَيه في فضائل الأعمال، ومسلم(٩٨) وابن الضُّرَيس(٩٩) وابن حبان(١٠٠) والطبراني(١٠١) وأبو ذرّ الهروي(١٠٢) في فضائله، والحاكم(١٠٣)، والبيهقي في سننه(١٠٤) عن أبي أُمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه، اقرأوا الزهراوين سورة البقرة وسورة آل عمران، فإنهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو كأنهما فِرْقان(١٠٥) من طير

(٨٩) المعجم الأوسط للطبراني ٦/٨٨، رقم ٥٥٠٠، وشعب الإيمان للبيهقي ٢/٥١٩، وقال: عيسى بن ميمون منكر الحديث، وهذا لا يصح. وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريق ابن قانع في فوائده (١/٢٤١، رقم ٢٩٥)، وعزاه ابن كثير في تفسيره (١/٣٦) إلى ابن مردويه، وقال: هذا حديث غريب لا يصح رفعه. وقال الذهبي في المختصر (٥/١٥٧): وفيه عيسى بن ميمون وهو متروك، واقتصر السيوطي في الإتقان (١/١٦٦) على تضعيفه، والصحيح أن الحديث ضعيف جداً.

(٩٠) العلل ومعرفة الرجال ٣/٤٨، رقم ٤٠٠٢، وقال: عنده أحاديث مناكير.

(٩١) الواو ساقطة من (أ) و(ب)، والتصويب من نتائج الأفكار.

(٩٢) في (أ) و(ب): وتصحيفه عيسى، والتصويب من اللآلئ المصنوعة ونتائج الأفكار، وهذا في مصادر تخريج الحديث كما تقدم، وينظر أقوال الجرح والتعديل عنه في [illegible] والتهذيب [illegible] وميزان الاعتدال ٦/٣٥، رقم ٦٥٤٩.

(٩٣) نتائج الأفكار ٣/٢٦١، واللآلئ المصنوعة ١/٢٣٩، وينظر الفتح ٩/٨٨.

(٩٤) شعب الإيمان ٢/٥١٩.

(٩٥) اللآلئ المصنوعة ١/٢٣٩.

(٩٦) فضائل القرآن، باب فضائل سورة البقرة وآل عمران والنساء ٢/١١، رقم ٣٢١.

(٩٧) المسند ٥/٢٤٩، رقم ٢٢٢[illegible].

(٩٨) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة ١/٥٥٣، رقم ٨٠٤.

(٩٩) فضائل القرآن، ص٥٩، رقم ٨٦.

(١٠٠) كتاب العلم، باب ذكر الحث على تعلم كتاب الله وإن لم يتعلمه بالإتقان ١/٣٢٢، رقم ١١٦.

(١٠١) المعجم الأوسط ١/١٥٠، رقم ٤٦٨، والمعجم الكبير ٨/١١٨، رقم ٧٥٤٢.

(١٠٢) في (أ) و(ب): الهروي، والتصويب من الدر المنثور للسيوطي ١/٤٣.

(١٠٣) كتاب فضائل القرآن، باب أخبار في فضل سورة البقرة ١/٧٤٣، رقم ٢٠٣٢.

(١٠٤) كتاب الصلاة، باب المداومة على قراءة القرآن ٢/٣٩٥، رقم ٣٨٦٢.

(١٠٥) أي قطعتان، ينظر النهاية مادة (فرق): ٣/٤٣٩.

صوافّ تحاجّان عن صاحبهما. اقرأوا سورة البقرة فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا يستطيعها البطلة».

وأخرج أحمد[106] ومسلم[107] والترمذي[108] عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر، إن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة» إلى غير ذلك مما ورد في الصحيح. وقال بعضهم[109]: يحمل المنع على لسان النبوة بتراجم كما في الصحيح، ولما أنه ﷺ سمّى حينئذ، فهو [illegible]، نقله السيوطي عن بعضهم في تعريف السورة[110] كما قدمنا.

وأما المسألة الثانية فحاصلها استشكال قوله في التسهيل: وكذا قرأت هوداً، ونحوه بن موسى بإضافة السورة، [illegible] حيث شبه لفظة هود باسم الأب في كونه يؤنث على حذف مضاف مؤنث، فلا يمنع من الصرف.

وتقرير الإشكال أن يقال: المقدر كالمذكور، و[111] نحو لو قلنا: سورة هود، فإما أن يكون هذا المركب الإضافي علماً على السورة، فلا وجه لصرف هود؛ إذ هو جزء علم، فيحكم له بحكم العلم، كأبي هريرة على الصحيح، وهو مأخوذ من كلام سيبويه. وإما أن يكون الاسم العلم هو المضاف إليه، والإضافة بيانية، أي سورة هي هود، ولا وجه لصرفه بعد [illegible] هو علم مؤنث معنوا [illegible] عن مذكر. وإما أن لا يكون واحد من الجزأين علماً، وإنما قصد لفظ هود، وأضيف السورة إلى اللفظ المسمى، والإضافة لملابسة ذكره فيها من إضافة اسم الكل إلى بعض أجزائه وجيئ[112] فلا وجه لمنع صرفه، بل يجوز فيه الوجهان، لقوله في التسهيل: صرفُ [أسماء] القبائل والأرضين والكلم، [ومنعُه] مبنيان[113] على المعنى، فإن كان أباً أو حياً أو مكاناً أو لفظاً صرف، وإن كان أمّاً أو قبيلة أو بقعة أو كلمة أو سورة لم يصرف[114] اهـ. ومحل الاستشهاد قوله: «والكلم» مع قوله: «و[illegible]» وقوله: «أو كلمة»، فهود حيث قصد لفظه يجوز فيه الصرف باعتبار اللفظ

---

(106) المسند ٢/٢٨٤ رقم ٨٠٢٨.

(107) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في البيت وجوازها في المسجد ١/٥٣٩ رقم ٧٨٠ واللفظ له.

(108) السنن، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي ٥/١٥٧ رقم ٢٨٧٧.

(109) في (ب): بتراجم.

(110) الإتقان ١/١١٥.

(111) تسهيل الفوائد ٢٢١.

(112) كذا في (أ) و(ب)، والأولى حذف الواو.

(113) (أ) و(ب): مُوَجَّه، وهي رمز من النساخ تعني حينئذ.

(114) في (ب): مبنيه.

(115) تسهيل الفوائد ٢٢، وما بين معقوفتين زيادة مما يستدعيها السياق.

وعلميّته باعتبار الكلمة، فما باله أوجب صرفه؟ والجواب أنه لا يتعيّن الحصر في الأوجه الثلاثة لجواز أن يراد بهود في هذا التركيب اسم النبي عليه السلام، والإضافة لملابسة ذكر قصته فيها، وهذا هو المراد في قوله: «وكذا اقرأ هودًا» ونحوه إن نويت إضافة السورة[106] كما يدل عليه قوله في المشبه به: وقل يراد اسم الأب على حذف مضاف مؤنث، وذلك كما في قولك: فقلت[107] أي قبيلة بني تميم، فتميم اسم للأب لا محالة أضيفت إليه القبيلة للملابسة. فكذا يقال في هود: إنه اسم للنبي أضيفت إليه السورة بملابسة أما لو أريد به اسم السورة فإنه يمنع كما لو أريد بتميم نفس القبيلة. وليس هذا مراد صاحب التسهيل كما هو واضح. قال سيبويه رحمة الله عليه: «وتقول هذه هود كما ترى إذا أردت أن تحذف سورة من قولك: هذه سورة هود، فيصير هذا كقولك: هذه تميم كما ترى. وإن جعلت هودًا اسمَ السورة لم تصرفها؛ لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بعمرو، والسورة[108] بمنزلة النساء والأرضين»[109] انتهى المراد منه، وهو على طبق كلام التسهيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين. وكتب عبد الله بن علي بن عمر بن عبد الله الشامي وفقه الله بمنّه.

---

(١٠٦) تسهيل الفوائد ٢٢٦.

(١٠٧) كذا في (أ) و(ب)، والأولى: فقلت تميم.

(١٠٨) كذا في (أ) و(ب): بالإفراد، وفي كتاب سيبويه: والسور، وهو الأوفق بالسياق.

(١٠٩) الكتاب ٣/٢٥٦.

فهرس المصادر والمراجع

- إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، تنسيق وتحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم المراكشي السملالي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، محمد بن الطيب القادري، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق محمد المصري، دار سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- تاريخ الضُّعَيِّف الرباطي، محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي، تحقيق محمد البوزيدي الشيخي، دار الثقافة، الدار البيضاء، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، لأبي القاسم الزياني، حققه وعلق عليه عبد الكريم الفيلالي، دار نشر المعرفة، الرباط، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، جمال الدين محمد بن مالك الجياني، حققه وقدم له محمد كامل بركات، الناشر دار الكاتب العربي ضمن سلسلة المكتبة العربية التي تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- تفسير الطبري المسمى جامع البيان لتأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، ط٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، اعتنى به عبد الله هاشم يماني المدني، المدينة المنورة، ط ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بدر الدين القرافي، تحقيق أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الحركة الفكرية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي، د. أحمد الأمين العمراني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، صححه وعلق عليه السيد عبد الله هاشم

اليمني المدني، دار المعرفة، بيروت، توزيع عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.

الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، صححه وقدم له ووضع فهارسه محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٢، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.

الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، سليمان الحوات، تحقيق: عبد العزيز تيلاني، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، لمحمد بن جعفر الكتاني، طبعة حجرية، سنة ١٣١٦هـ - ١٨٩٨م.

- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، حققه أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين وتخريج شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط، ١٣٤٩هـ.

- شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

- الصحاح، الجوهري، حققه وضبطه شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ضبطه ورقمه الدكتور مصطفى ديب البغا، نشر دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

صفحات الحصكفي، محمد بن أحمد الحصكفي، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، د.ت
- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن قاضي شهبة، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة
- طبقات الفقهاء الشافعيين، ابن كثير الدمشقي، تحقيق أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م
- طبقات المفسرين، جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م
- طبقات المفسرين، شمس الدين محمد بن علي الداودي، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
- عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجد، للسلطان المولى سليمان بن محمد بن عبد الله العلوي، المطبعة الجديدة بطالعة فاس، ١٣٤٧هـ
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، قدمه وصحح أصوله محب الدين الخطيب، ورقم أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ
- فضائل القرآن، أبو عبد الله محمد بن أيوب بن الضريس البجلي، تحقيق عروة بدير، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م
- فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م
- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تحقيق مجدي فتحي السيد، القاهرة، د.ت
- الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٣م
- اللآلئ المصنوعة في الأخبار الموضوعة، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م
- مسند أحمد، الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت
- مسند الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود الطيالسي الفارسي البصري، دار المعرفة، بيروت، د.ت
- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد

المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ

- معجم طبقات المؤلفين في عهد دولة العلويين، عبد الرحمن بن زيدان، دراسة وتقويم وتحقيق د. حسن الوزاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العراق، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام المصري، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
- الموضوعات، أبو الفرج بن الجوزي، حقق نصوصه وعلق عليه نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار، دار أضواء السلف، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
- ميزان الاعتدال في أسماء الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥م
- نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، ابن حجر العسقلاني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م
- النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات بن الأثير الجزري، تحقيق محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، الناشر: أنصار السنة المحمدية، لاهور، باكستان، د.ت

مَنْ مُصنِّفُ هذا المخطوط ؟

محمد عبد الرازق حويري
كفر الزيات - مصر

يعدُّ تراثُنا العربيُّ العريقُ رمزَ هويتِنا، وثمرةَ أصالتِنا، فهو الذي أثبتَ لمختلفِ الشعوبِ قدرةَ العقلِ العربيِّ على الابتكارِ والإبداعِ، ومن ثَمَّ فلا يستطيعُ أيُّ عالمٍ مهما يكن تخصصُه أن ينكرَ فضلَ هذا التراثِ على مختلفِ الثقافاتِ بتباينِ لغاتِها، وهذه مؤلفاتُ الفارابيِّ ت٣٣٩هـ، وابنِ سينا ت٤٢٨هـ، والحسنِ بنِ الهيثمِ ت٤٣٠هـ، في العلومِ العلميةِ، وغيرِهم من أفذاذِ العلماءِ، هذه المؤلفاتُ لا ينكرُ أثرَها في العلمِ الحديثِ وما قبلَه إلا جاحدٌ، وآثارُ الجاحظِ ت٢٥٥هـ، وأبي حيانَ التوحيديِّ ت٤١٤هـ، وأبي العلاءِ المعرِّيِّ ت٤٤٩هـ، وغيرِهم من جهابذةِ الأدباءِ لا يقولُ بعدمِ فضلِها في الفكرِ الإنسانيِّ إلا ساخطٌ على قيمةِ هذا التراثِ، فضلاً عن إبداعاتِ فحولِ الشعراءِ من أمثالِ شعراءِ المعلقاتِ، وشعراءِ العصرِ العباسيِّ كأبي تمَّامٍ ت٢٣١هـ، وابنِ الروميِّ ت٢٨٣هـ، والبحتريِّ ت٢٨٤هـ، والمتنبِّي ت٣٥٤هـ، فلا شكَّ أن لهذه الإبداعاتِ الخالدةِ أثرًا كبيرًا في تكوينِ الفكرِ الإنسانيِّ في مختلفِ أقطارِ المعمورةِ.

ومن هنا أصبحَ الاهتمامُ بهذا التراثِ أمرًا ضروريًّا في ظلِّ حملاتِ السخطِ عليه في هذه الآونةِ من بعضِ الناسِ، ففي إهمالِ هذا التراثِ تعطيلٌ لعناصرِ الأصالةِ، وتجاهلٌ لهويةِ أجدادِنا، وتنكرٌ لما وصلَ إليه العقلُ العربيُّ على مستوى الفكرِ العلميِّ والإبداعِ الأدبيِّ، ومحوٌ للهويةِ التي نريدُ لها أن تظلَّ راسخةً لا تتصدعُ ولا تتشتتُ بين هؤلاءِ وهؤلاءِ.

إن الاهتمامَ بالتراثِ هو في حقيقةِ الأمرِ اهتمامٌ بالذاتِ، والانتماءِ إلى العُنصرِ، والتمسكِ بهويةِ الآباءِ والأجدادِ، ورحمَ اللهُ أميرَ الشعراءِ أحمد شوقي ت١٣٥١هـ يوم قال

وإذا فاتك التفاتٌ إلى الما ... ضي فقد غاب عنك وجهُ التأسّي

ومن منطلق الاهتمام بالتراث ومُحاولة معرفة أبعاد مجاهل الأجداد في تشييد صرح أمّتهم، هذه السطورُ تكتشف مؤلَّفًا مهمًا وعالمًا جليلاً من سلف الصالح، وتبرزهما من عالم المجهول إلى حيز المعلوم.

وتعودُ قصةُ الباحث مع المؤلَّف والمؤلِّف إلى ما قبل ذلك بسنوات، عندما نهض بجمع بعض الدواوين الشعرية التي أحسّ أن مكتبة الشعر العربيّ التراثيّ في حاجة ماسّة إليها كاملة من هذه الدواوين ديوانُ ابن الظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ، حيث تطلّب جمعُه لهذا الديوان أن يبحث في المخطوطات ليجمعَ منها ما نُسب إليه فيها، شأنه في ذلك شأنه في التعامُل مع المصادر المطبوعة. وكم كانت تنتابه السعادةُ عندما يعثر على مقطوعة شعرية جديدة انفردت بها بعض المخطوطات لا سيما المخطوطة منها. لذا كان حريصًا على مطالعة المخطوطات النادرة، بل والمجهولة البيانات. وكان مما طلبه في دار الكتب المصرية بتصفحه مخطوطةً تحت عنوان «المحاضرات والمحاورات»، وطلبه دونَ سابق معرفةٍ باسم مؤلفه، ولا تاريخ تأليفه، ولا نوعية مادته الأدبية والعلمية، ولا حتى محتواه، وما إن أتاه الميكروفيلم الخاصّ بالمخطوط حتى بدأ في تصويره وتصفحه. ولكن ماذا وجد؟

لقد وجد أنه أمام أثر نفيس، عبثت به أناملُ الإهمال، فمزّقته شرَّ ممزق، وعاثت فسادًا في أرجائه، حتى أصبح في حالة يُرثى لها. حالة تستدعي الإشفاقَ على هذا المخطوط، ومحاولة إنقاذه، وإنقاذَ ما يمكنُ إنقاذُه من تراثنا العربي، وحمى هذا التراث مما حاق به من إغراق وتدمير وتخريب وإحراق.

أما اسمُ المخطوط فهو «كتاب المحاضرات والمحاورات»، وهذا هو العنوانُ المدون عليه كما يبدو في بدايته. ويبدو أن هذا العنوان من وضع أحد المفهرسينَ في دار الكتب المصرية بدلالة إضافةِ لفظة كتاب. وقد وُضع هذا العنوانُ في الفهرس الورقي الذي كان محفوظًا في المقرّ القديم لدار الكتب المصرية، ولم يجده الباحث في المقرّ الجديد بحكم استعمال الفهرسة الحاسوبية بدلاً من الفهرسة الورقية. ومما يلفت النظرَ أن الباحث بحث عن المخطوط بهذا العنوان في المقرّ الجديد فلم يجده، ثم طلبه بالرقم بعد ذلك فوجده في الميكروفيلم بالعنوان نفسه الذي كان قد وقف عليه في مقر الدار القديم، واتضح له أنه يدوّن في الفهرس الآلي بعنوان «محاضرات الأدباء» دون استناد على دليل. وقد لفت الباحث نظرَ الإخوة الأفاضل في الدار إلى هذا الأمر لتداركه حتى يستقيم ما هو مُسجلٌ في الفهرس الآلي مع ما هو مدونٌ على غلاف المخطوط. وقد ذكرتُ ذلك هنا حتى لا يقع البعضُ فيما وقع فيه من إضاعة الوقت والجهد.

وأما أوراقُ المخطوط فتبلغ ٢١٣ ورقة في كلّ ورقة صفحتان، وفي كل صفحة ١٦سطرًا.

وأما رقمُ حفظه في دار الكتب المصرية فهو ١٣٧٧ أدب، ميكروفيلم رقم ٣٢٢٦٨.

وأما ناسخُه وتاريخُ نسخه فهما غيرُ معروفين، ويبدو أنه نُسخ على يدِ أحد النسّاخ في عصور المتأخرة نسخه بخطٍّ جميل مشكول.

وأما مؤلفُه فهو مجهولٌ أيضًا، وهذا ما حدا بالباحث إلى تحبير هذه السطور للتعريف موجزًا على هذا المؤلف.

ويهدفُ الباحث الآن إلى إلقاء الضوء أولاً على المخطوط لبيان أبعاد قيمته، فيجولُ

احتوى هذا المخطوطُ على اثني عشرَ باباً تم ترتيبُ بعضِ منها ترتيباً مساوقةً مع عناوين ما تضمنته من أبواب، حيث نال الإهمالُ من ترتيب أوراق المخطوط، فهذا في حاجة ماسّة إلى ردِّ كثير من الأوراق إلى أماكنها الطبيعية في أبوابها وحذف الأوراق المكررة وهي غيرُ قليلة. ولم يقتصرْ بدُّ الإهمال على هذا الإخلال في ترتيبه بل تجاوزته إلى تضييع بعض أبواب الكتاب وكثيرٍ من صفحاته. فمثلاً لم يقفْ الباحث على عنوانِ الباب الأول في حين يبدأ ترقيمُ المخطوط بالرقم (١)، وكذلك لم يقفْ على البابين الثالث والرابع، وأما الباب العاشرُ ففيه إشارة تشيرُ إلى نهايته، وجاء في هذه النهاية في الورقة ٥٣ من نصه: تمّ الباب العاشرُ المختصرُ بما حَوَاهُ من فنون وعبر. ... بقيةُ عناوين الأبواب الاثني عشرَ فقد وقف الباحث عليها في المخطوط إلا أن تداخلَ الأوراقِ ووضعها في غير ترتيبها قد أوجدَ بعضَ الخلل في مُحتوى المخطوط.

وقدْ سمّى المؤلفُ مصنّفَه هذا باسم «المجموع» كما ورد في الورقة رقم ٥ ... وعنوانه ... ويبدو أنه جمعه ليحتفظ به ... وأهداه لأحد وجهاء عصره على ما يتضحُ من قوله في بداية الباب السادس: «أول بيت (من الشعر) وُضعَ أودعتُهُ من المسودة ما يليقُ بمخاطبتي به للمولى الملك المعظم فخر الدين عز نصره ... هو عُثمان الذي أعتمدُ عليه وذُخري الذي أشيرُ إليه».

أما محتوى المخطوط فهو كالتالي:

بدأ المخطوطُ بداية مبتورةً بشرح لبعض الأبيات، قال المصنّفُ فيها: «جمعتُ إبلاً لأقوام مختلفين، وردتْ متفرقةً، يسوقُ أعرفُكُ عنها وجمعتُ المتفرقَ منها فأصدرتُها مجموعةً بعد أن وردتْ متفرقةً». ثم يُوردُ بعد ذلك بعضَ أشعار شعراء جاهليين، ومخضرمين.

وبعد هذه البداية يأتي في الورقة (٥) العنوانُ التالي: فصل في الخمريات. ويوردُ المصنفُ مختارات في هذا الموضوع لأبي نواس ت١٩٨هـ، وابن هانئ الأندلسي ت ٣٦٢هـ، وابن قَزْمان ت٥٥٥هـ، وابن سُبَاتة المعلّمي ت٥٠٠هـ، ومضرس بن الطُّفيل ت١١هـ، والأُقيشر الأسدي ت٨٠هـ، وعَديّ بن زيد العباديّ ت٣٦ ق. هـ، والأخطل ت٩٠هـ، والصّنوبريّ ت ٣٣٤هـ، وغيرهم كثير. ووزّعَ المصنّفُ مختاراته هذه على عناصرَ متعددة مثل ما جاء في فضلات الكأس في الورقة ١١، وما جاء في رقّة الخمر، وما جاء في وصف الشرب على الثلج الورقة ٢٠، وما جاء في الشرب على الرياحين في الورقتين ٢٢ – ٢٣. ثم يأتي بعد ذلك الباب السادس (من الورقة ٢٤ – ٣٥).

وجاء تحت عنوان: «في ذكر أبياتٍ مفرداتٍ منتخباتٍ لمن يستشهدُ منها ببيتٍ في المكاتبات أو في مثلٍ سائر، وفي محاضرة في مجلس فلكة بالأنس بالذكر»، ويذكرُ أن المؤلفَ أوردَ الأبيات ... دونَ عزوٍ إلى قائليها، وبعض ترتيبها على غرار ترتيب كتاب «العقد الفريد» و«بيت القصيد» لابن أيدمر، ويبدو أنّ هذا النمط من الترتيب كان شائعاً في القرنين السابع والثامن الهجريين، ويتمثّلُ هذا الترتيبُ في التركيز على أول كل بيت لا على قافيته، فقد عمدَ المصنّفُ إلى أوائل الأبيات الشعرية التي اختارها وقام بترتيبها حسبَ أوائلها وَفْقَ حروفِ المعجم مُبتدئاً بالألف ومنتهياً بالياء. ثم خرج المصنّفُ من سَرْد هذه الأبيات المفردات إلى إيراد بعضٍ ... به بيتين بيتين قائلاً في نهاية هذا الباب في الورقة ٣٤: «وضعتُ إلى هذا الباب من مُستحسن ... على المعاني المبتكرات ما يعجُّ للمعنى في البيتين اللذين خَلَتا من كُلِّ عيبٍ وشينٍ مما يتحصّن إيرادُه في المحاضرة على ... المعنى عند ...».

ثم ختم المصنّفُ مختاراته على بيتين لشعراء كثيرين، بعضهم أتى على ذكر اسمه منهم: أبو تمام ت ٢٣١هـ، وعلي بن الجهم ت ٢٤٩هـ، ومؤيد الدين بن صدقة الإربلي، والصاحب بهاء الدين الدمشقي الإربلي ت ٦٩٢هـ. وغيرهم لم يذكر اسمهُ. وينتهي هذا الباب بالورقة ٣٥ ليبدأ بعد ذلك

الباب السابع (٣٥ – ٤٩)

تحت عنوان: في ذكر جماعة من الأجواد ومن أعطى منهم وجاد وأصحاب المروءات وأرباب الأريحيات من العرب المتقدمين والمخضرمين وأرباب السخاء من المتأخرين، وما جاء من مُلح وطرف المخاطبات عن أولي المناصب والطبقات ومكارم المروءات والجود والأفضال وذوي التُّقى والمعرفة والدين، ثم بدأ المصنّف بذكر أسماء الأجواد مبتدئاً من سبقهم ومؤلفهم مُوشيٌّ كُلَّ هذا السرد بالجيد من النوادر المُقرِّبة شعرًا مختصين فيهم على ذكر حاتم الطائي، وكعب بن مامة، ومن بني هاشم عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ومن بني مدحج عمر بن عبد الله بن صفوان، ومن بني نهل العمر بن مسيح، ومن بني شيبان عامر بن عامر، وعوف بن مرة، وغيرهم، ولاحق خلاق كُلَّ من أتى على ذكرهم وفعلاتهم أشعارًا لمشاهير الشعراء كالشمّاخ بن ضرار الذبياني ت ٢٢هـ وابن قيس الرُّقيَّات ت ٨٥هـ، والفرزدق العُتلي ت ١٠٠هـ، والفرزدق ت ١١٠هـ، وعُروة بن أذينة ت ١٣٠هـ ومسلم بن الوليد ت ٢٠٨هـ، وقد نقل الفرزدق بقصيدة ميمية كاملة له، مطلعُها

[من البسيط]

يا سائلي أين حلّ الجودُ والكرمُ

عندي بيانٌ إذا طلّابُهُ قدمُوا

ومرّ بهذه القصيدة على العمسين بيتاً ومنها

أبياتٌ لا توجد في ديوانه. وهذا ممّا يُعطي لهذا المخطوط قيمته. وينتهي هذا الباب بالورقة ٤٩ ليبدأ بعده

الباب الثامن (٤٩ – ٩٧)

تحت عنوان: في ذكر ابتداء الدولة العباسيّة، وهو بابٌ تاريخيٌّ، وضعه المؤلِّفُ ليرصُدَ كثيرًا من أخبار هذه الدولة من بدايتها إلى نهايتها فأتى على سيَر ٣٧ خليفةً بدايةً من محمد الله بن محمد بن علي ابن عبد الله بن العباس عَمِّ النبي ﷺ المولود عام ١٠٥هـ، وقال عنه المصنّفُ إنه تولّى الخلافة عام ١٣٢هـ وتُوُفّي بالجدري عام ١٣٦هـ. ثم ثنّى المصنّفُ بذكرِ شيءٍ من أخبار المنصور أبي جعفر بن عبد الله ابن محمد بن العباس، وسارَ على هذا السَّنَنِ خليفةً خليفةً إلى آخر الخلفاء العباسيين، وهو المستعصم. ومنهجُ المصنف في سَرْدِ سِيَرِ هؤلاء الخُلفاء يتمثّل في ذكر اسم الخليفة، ومولده، ووفاته، وأخلاقه، وصفاته، وما تميّز به، وما انفرد من أخباره وأقواله، وما مُدح به مُوشيًا كل ذلك بالقصص النادرة والحكايات اللطيفة، والأشعار البديعة التي لا توجد بعضُها في بقيّة المصادر. ثم يخرجُ المصنّفُ من أخبار كُلّ خليفة إلى أخبار غيره، مُرْاعيًا في كل ذلك الترتيبَ الزمنيّ للخلفاء.

وقد ذكر المصنّفُ قبيل هذا الباب في الورقة ٩٠ ما أفصحَ عن منهجه فيه، فقال: إنّه أتى على أخبار الخلفاء من بني العبّاس، وما ورد إلينا منها بصحةِ التواتُر والنقلِ الصّحيح عن كرمهم وسماحهم وعلمهم وحلمهم وشجاعتهم وفصاحتهم وبلاغتهم. وقد صنّف العلماءُ في أخبارهم وآثارهم ومعروفهم كُتباً كثيرةً جمّةً اقتصرتُ منها على شيءٍ يسير من مُلَحِ نوادرٍ من كلامهم وفصاحتهم، وما ورد من علومهم وبلاغتهم وفضلهم العَمَّ، وكرَمِهم الذي عمَّ،

وذكر مواليدهم وأعمارهم، ومدة أيام خلافتهم على الترتيب من السفاح إلى المستعصم سبعة وثلاثين خليفة أوردته في هذا المجموع، ولو أوردت الاستقصاءات لطال وأفضى كتابي إلى الملال، وأوصف المؤلف بأنه هذا بالترجمة للناصر لدين الله عز وجل - ختمها بقوله: وله مناقب كثيرة، صنف فيها العلامة تاج الدين علي بن أنجب ابن الساعي المؤرخ البغدادي كتابًا سماه: الروض الناضر في خلافة الإمام الناصر، ويبدو أن المصنف اعتمد على هذا الكتاب كثيرًا في الترجمة للمستنصر بالله، وأبي أحمد عبد الله ابن المستعصم، ويخرج من هذا الباب إلى الباب التاسع (٩٨ – ١١٧):

بجعله في ذكر طبقات الشعراء وتفاوت مراتب الأدباء، وما ورد من فصيح النظم العربي، وبديع الشعر الأدبي من سائر فنون الأدب والمدائح المستحسنات، وبدأه بتقسيمات أشبه بتقسيمات ابن سلام الجمحي في كتاب طبقات فحول الشعراء، ثم انعطف المصنف بعد ذلك إلى الإتيان على فصل الشعر وأردف ذلك بمختارات شعرية كعادته دائمًا، تتخللها بعض النظرات النقدية، ودراسة بعض المحسنات البديعية مع سرد النماذج على كل نوع منها كما في الأوراق ١٠٦، ١٠٧، ١١١ غير أن الملاحظ على هذا الباب أن أوراقه قليلة جدًا لم تستوعب ما أفصح عنه المؤلف في قوله السابق ويبدو أن اختلاط أوراق المخطوط قد نال من هذا الباب فتداخلت بعض هذه المادة في بقية بعض الأبواب الأخرى لاسيما الباب الثاني عشر ويأتي بعد ذلك مباشرة

الباب الثاني عشر (١١٧ – ١٥٢)

وقال المصنف إنه جعله تحت عنوان: في العصر... والتشبب والإقلاع عن التشبيب والتأسف عن ... وفات من عصر الشباب والبكاء على مفارقة الصبا والأحباب، وجعله خاتمة الكتاب والله الموفق للصواب.

لاشك أن أثر تداخل أوراق المخطوط واضح فقد صرح المؤلف أن هذا الباب هو نهاية مصنفه بيد أن الباحث بعد ... أن الأمر سار في تصحيح المخطوط وترقيمه ... الباب الحادي عشر سيأتي بعد ذلك متخللا من الورقة (١٥٣ – ٦٧) وسيأتي فصل مستقل بعد ذلك في ذكر فصل الشيب

المهم أن المؤلف أتى في بابه الثاني عشر على إيراد طائفة ممتازة من الأشعار المضمرة في البكاء على الشباب، والجزع من حلول الشيب، منها ما هو منسوب لأصحابه، ومنها ما هو عاري النسبة، هذا بالإضافة إلى الإتيان على بعض التراجم لبعض الشعراء المتأخرين كما في ترجمة كمال الدين محمد بن البوازيجي، وسرد المؤلف بعض أشعاره، وبعضًا من أشعار أبي علي الحسين بن الشيخ بهاء الدين بن أبي الهيجاء النحوي، ويرجح الباحث أن مثل بعض هذه التراجم وبعض هذه الأشعار ... محلها الحقيقي هو الباب التاسع، فهذا - بلا شك - أثر من آثار تداخل أوراق المخطوط. ثم يأتي بعد ذلك

الباب الحادي عشر (١٥٣ – ٢١٢)

وجعله المؤلف تحت عنوان: في ذكر الفصول الأربعة والأزمنة والبلاد والأمكنة وما يتبع من عجائب البلدان والملوك و ... وعجائب المراكب والبحار والأقاليم. ثم أتى على سرد نماذج شعرية غزيرة لشعراء أكثرهم من العصر العباسي منهم سعيد بن حميد ت ٢٥٠هـ، والبحتري ت ٢٨٤هـ، وابن المعتز ت ٢٩٦هـ، والصنوبري ت ٣٣٤هـ، والسري الرفاء ت ٣٦٦هـ، وأبو هلال العسكري ت ٣٩٥هـ، والطغرائي ت ... هـ، ثم أثبت المصنف في هذا الباب بعضًا من أشعاره

هو في الورقتين ١٦٥ - ١٦٦ ثم عقَّبَ بعد ذلك بعنوانه: أورد أحدث الإطالة في وصف الربيع والأنهار والأشجار والأزهار وما يدخله ويلائمه من الأشعار بحسب ذلك، وضاعت فائدة الاختصار وهي هذا القدر كفاية لأولي الأبصار.

ثم أردف المصنِّفُ قوله هذا بفصلٍ في ذكر الصيف وخاصيته والحر وشدّته وطبخه للفواكه وسمومه، وما يليقُ بنسبته إليه وإلصاقه. وأدرج في هذا الفصل أشعارًا لعمر بن أبي ربيعة ت٩٣هـ، وابن الرومي ت٢٨٣هـ، والقاضي التنوخي ت٣٤٢هـ، والثعالبي ت٤٢٩هـ، وياقوت المستعصمي ت٦٩٨هـ، ثم أتى بأشعار أخرى في وصف الخريف لبعض الشعراء، منهم: جحظة البرمكي ت ٣٢٤هـ، وابن المعتز ت ٢٩٦هـ، وابن ظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ، وغيرهم. ثم انتقل بعد ذلك في الورقة ١٧٣ إلى شُرب الخمور ووصف السحاب والغمام والمطر، وأتى المصنِّفُ في الورقة ١٧٧ على وصف البلاد والسكان والشوق إلى الديار والأوطان. وأدرج في ذلك أشعارًا لابن زيلاق، والصاحب تاج الدين ابن الصلاياه، وبعضًا من أشعاره هو. ويُثبِتُ بعد ذلك ثلاثة نماذج شعرية لنقيب شرف الدين جعفر بن يحيى الحسيني نقيب الأسرة الطالبية بالبصرة، يتشوقُ فيها إلى بغداد. مطلعُ الأنموذج الأول: [من الطويل]

قُصارى النَّوى أنّي أذوبُ من الوَجْدِ

وأُطلِقُ نهرًا من دُموعي على خدّي

وهو في خمسة أبيات

ومطلع الأنموذج الثاني هو: [من الطويل]

سلامٌ على قَاع الإمام وقصره

وما طفَّ بغداد العظيم وجسره

وهو في أربعة أبيات

ومطلعُ الأنموذج الثالث هو: [من الكامل]

يا أخوتي أيّام غُصني مُورِقٌ

والعيشُ في ظلِّ الخليفة مُونِقُ

وهو في خمسة عشرَ بيتًا

وكلُّ هذه الأبيات لا يقفُ الباحث عليها في المصادر المطبوعة. وهذا بلا شك يجعلُ لهذا المخطوط قيمتَه ومكانتَه. أما الذي يلفتُ النظر حقًا في الورقة ١٧٩ أن نجدَ البيتين الآتيين: [من الكامل]

بلدٌ صحبتُ به الشبيبة والصِّبا

ولبستُ فيه العيشَ وهو جديدُ

فإذا تمثَّل في الضمير رأيتُهُ

وعليه أغصانُ الشباب تميدُ

منسوبين للمؤلِّف، حيث تمَّ التقديمُ لهما بقوله، وبعد البحث تبيَّن أنهما لابن الرومي في ديوانه ٢/٦٦١ ويرجِّح الباحث أن نسبتهما للمؤلِّف إنما جاءت من وهم الناسخ. فرجعُ هذا الوهم انتقال نظره، إذ وجدتُ مقطعةً قبل هذين البيتين مباشرةً شعريةً للمؤلف بـ ...

ومما يلفتُ له المرءُ أن يجدَ الأوراق ١٨٦-١٩٦ مصروفةً من أعلاها بأكثر آلة شمائلَ ويمكن أن تُردَّ المادةُ العلميةُ في الأوراق من ١٩٨ إلى آخر المخطوط إلى الأبواب السابقة، لأن بعض هذه المواد العلمية نقفُ عليها في بعض الأبواب السابقة، لا سيما الباب التاريخي. ومما يعجبُ له المرء أيضًا أن يجدَ في الورقة ٢١٢ عنوانًا للباب الخامس هو: وصف الكلام وحسن النظام وبدائع الأشعار المتطفلات في كلِّ معنى لطيف الألغاز والأحاجي والكنايات، وفنون غريبة ومعانٍ عجيبة من فنون الأدب، ونتائج علم العرب في المحاضرات، وينتهي المخطوط بعد هذه الورقة ٢١٢.

وقد أتى المصنِّفُ في الورقة ٢٠٥ على طبيعة الأشعار التي ضمَّنها مصنَّفه هذا. وجملةُ هذه

الأشعار التي أودعتُها في هذا المجموع المبارك منتخبٌ هي مختاراتٌ ما جمعه أهلُ الشعر في كتبهم في محاسن الأشعار التي أودعتُها...... واستخلصتُها من كُلِّ ريبةٍ وتُهمةٍ (تتضمنها) الأشعارُ، واقتصدتُ في ذلك أن آتي في مجموعي هذا بأصدقِ الأشعارِ وأحسنِها تشبيهًا وأقربِها إلى جهةِ العفّةِ والتقوى، إذ هذا المجموع مؤسَّسٌ على التقوى وذكر الله تعالى ورسله.....، هذا وقد وقع تكرارٌ في تصويرِ بعضِ الأوراق كما في ١٢٦، ١٨٨، ٢٠٩، ٢١٠.

وهكذا نُلحظُ تداخلُ بعضِ أوراقِ المخطوطِ، وغيابُ أكثرِ أوراقِه في بعضِ أبوابِه، ونُلحظُ فوق ذلك تداخلُ المادةِ العلميةِ لبعضِ الأبوابِ في بعضِها ممّا يفتقرُ إلى جهدٍ لإصلاحِ كُلِّ هذا الخلل.

أهمية المخطوط:

وممّا يُؤسفُ له حقًّا أنّ المخطوطَ -على الرغم من حالته المضطربة هذه- يُعدُّ أثرًا نفيسًا لما ضمّ بين دفتيه من مادةٍ علميةٍ، يعزّ على الباحث أن يقفَ عليها في المصادرِ المطبوعةِ، وهذا أمرٌ لمسه الباحث من أولِ وهلةٍ، حيث ضمَّ قصيدةً لاميةً «لابن الظهير الإربلي» عدّتُها ٥١ بيتًا لم تروِ المصادرُ المطبوعةُ منها إلا خمسةَ عشرَ بيتًا فقط، ولم يقتصرِ الأمرُ على تفردِ المخطوطِ بكثيرٍ من أبياتِ هذه القصيدةِ، بل يقفُ الباحثُ فيه على أشعارٍ كثيرةٍ أخرى أخلّتْ بها بعضُ الدواوين المطبوعةِ، كديوان «ابن الحلاوي الموصلي»، فنستدركُ عليه من هذا المخطوط الورقة رقم ١٥٢ قصيدة، مطلعها [من المنسرح]:

يا من سقاني بالكأسِ والطاسِ
أشكو إلى الله قلبكَ القاسي

ونستدرك عليه أيضًا من الورقة ذاتها مقطوعة في ستة أبيات، مطلعها (حذفتُ منه كلمةً مستهجنةً الدلالة) [من المنسرح]:

يا رائحًا في الدجى على أثري
كُشِفتَ أمـ.... في المنخرِ

ونستدرك عليه من الورقة ١٢٧ ثمانيةَ أبيات، هذا بخلافِ ما نستدركُه منه على الدواوين الأخرى من أشعارٍ كثيرة، ومعظم هذه الأشعار لم تردْ في مصدرٍ غيرِه، أضف إلى ذلك أن المخطوطَ أتى على ذكرِ تراجمَ لبعضِ الشعراءِ المجهولينَ «كالبوازيجي» وغيرِه، وأورد بعضَ أشعارِهم، كما أورد القصائدَ الثلاثَ التي وُصلتْ مطالعُها آنفًا، وهي ممّا تفرّدَ بروايته هذا المخطوطُ، هذا إلى جانبِ اشتمالِه على أشعارٍ كثيرةٍ لمؤلِّفه مما يسهمُ في صنعِ ديوانٍ له، ويساعدُ في إلقاءِ الضوءِ على شاعريته.

ولم تقتصر أهمية المخطوط على هذا وذاك، بل تبدو أهميته كذلك من جانبٍ آخر، يكمن في تنوعِ مادته، واشتماله على موضوعاتٍ متباينةٍ في أبوابٍ ذاتِ اتجاهاتٍ متعددة، فيشعر المطالعُ فيه وكأنه ينتقل من بستانٍ إلى بستان، وفي هذا التنوعِ ما يُبعدُ السأمةَ والضجرَ عن القارئ والباحث على حدٍّ سواء.

وتبدو أهميةُ المخطوط كذلك في احتوائه على الباب الذي تحدّثَ فيه مصنّفه عمّا قيل في فصولِ السنة وما يتّصل بها من ثمارٍ وفواكه، إن هذا الباب يُعدُّ في حقيقةِ الأمرِ لبنةً من اللبنات التي شيدت صرح المؤلفاتِ التي اهتمت بالرياض والأزهار والثمار، وقد فات هلال ناجي، التنبيه على ذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب «حدائق الأنوار وبدائع الأشعار».

إن أهميةَ المخطوط لا تقتصرُ على كلِّ هذا، بل تتجاوزُه إلى ما هو أبعد منه، حيث ألقى الضوءَ على هويةِ مصنِّفه وشيوخِه وعصرِه على ما سيتضحُ في السطورِ التالية:

من مُصنِّفُ هذا المخطوط ؟

سؤالٌ طرحه الباحثُ على نفسِه زمَنًا من الزمنِ، وشغلته الإجابةُ عنه مدةً ليست بالقصيرة، ليس لشيءٍ إلا لإدراكه أهمية المخطوط على ما أشيرَ سلفًا.

وللجواب عن هذا السؤال نهض الباحث بتدوين أشعارِ المؤلف، وكلّ ما يتصل بالإفصاح عن هويته أو عصره، هذا بعد فحص مادته العلمية، وانتهى بعد البحثِ عن الفترةِ الزمنيةِ التي تمَّ تأليفُ المخطوطِ فيها، وهي القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث وجد الباحثُ المؤلِّفَ يذكرُ أشخاصًا، جمعَتِ الصداقةُ بينهم، تبيّن بعد البحث أن بعضَ هؤلاءِ الأشخاصِ ينتمُون إلى القرنِ السابع الهجري، منهم: «عز الدين الإربلي»، قال المصنف في الورقة ١٤٥: «الصدر عز الدين أبو علي الرضي الأوسي الخزرجي الإربلي شاعرٌ مُجيدٌ، وأديبٌ فريدٌ، برّز على أقرانه بفضله، فكان معاصري ونديمي وصديقي وحميمي ورفيقي وعشيري، وأورد له قصيدةً رائعةً في مدح خواجة علاء الدين صاحب الديوان، وكان صاحب الديوان هذا حيًّا عام ٦٦٠هـ، معنى هذا أن المؤلف عاش في هذه الفترةِ، ويُرجّحُ ذلك إتيانُه على سردِ بعضِ مشايخه «كابن الظهير الإربلي المتوفى عام ٦٧٧هـ» في الورقة ١٦٥، و«ابن أنجب الساعي المؤرخ المتوفى ٦٧٤هـ» في الورقة ٩٥، ٩٦، و«ابن المستوفي الإربلي المتوفى عام ٦٣٧هـ» في الورقتين ١٣٩، ٢٠٨.

وتُرك البحثُ في هذا الجانبِ بعد التأكُّدِ من الفترةِ الزمنيةِ التي أُلّفَ فيها المخطوطُ، واتجهَ البحثُ إلى جانبٍ آخر، يتمثَّلُ في تحديدِ موطنِ المصنِّفِ من خلالِ إشاراتِه وتركيزِه على ما يخصُّ هذا الأمرَ في مصنَّفه فلُوحظ من خلالِ فحصِ المخطوطِ أن المؤلِّفَ يرددُ أسماءَ طائفةٍ من الأدباءِ والعلماءِ ووُجهاءِ القومِ الذين عاشوا في الشمالِ الشرقيِّ من العراق، وبالتحديد في مدينة «إربل»، من هؤلاء «ابن المستوفي ت٦٣٧هـ» في الورقة، و«ابن الظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ» في الورقة، و«الصاحب بهاء الدين المنشئ الإربلي ت٦٩٢هـ» ذكره في الورقة ٢٠٨، و«العز الإربلي» ذكره في الأوراق ١٤٥، ١٢١، ١١٩، وهذا يعطي انطباعًا أنّ للمؤلِّفِ عناية خاصة بعلماء «إربل»، وأدبائها مما يرجحُ بوساطةِ هذه العنايةِ أنَّه أحدُ هؤلاءِ العلماءِ والأدباءِ.

ومن هنا تم الانتهاء إلى أنَّ المصنف من علماء «إربل» في القرنِ السابعِ أو الثامنِ الهجريِّ على أقصى تقدير، ثم بعد ذلك أخذَ في فحصِ المادةِ الشعريةِ في المخطوطِ خاصة المنسوبة الصادرة عن مؤلفه فيه فوُجِدَ شيئًا عجيباً، يتمثَّلُ في ورود البيتين التاليين في المخطوط الورقة ١١٨ منسوبين لبعضهم، وهما [من الكامل]:

يا أيها الشيخُ المطيعُ هواهُ مَعْ
حبسِ الحمامةِ قد أتى داعي الرحيل
وخيوطُ هذا الشيبِ لا تنسجْ بها
ثوبَ الصبابةِ فهي ما خُلِقَتْ لذي

وانتهى البحثُ في أمرِ هذين البيتين إلى نسبتِهما إلى «ابن حجر العسقلاني» في ديوانه ٢٦٢، ومعروفٌ أن «ابن حجر» ولد عام (٧٧٣هـ)، وتوفي عام (٨٥٢هـ)، فهو من علماءِ القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وهذا الأمرُ معناه أن المخطوطَ تمَّ تأليفُه في حياةِ «ابن حجر»، أو بعد وفاته.

إلا أن الباحث لربما إلغاءَ ما سبقَ أن انتهى إليه بخصوصِ كونِ المؤلِّفِ من علماءِ «إربل» في القرنَين السابع والثامن الهجريين إلى أن ينتهي من فحْصِ المادةِ الشعرية خاصة التي جمعها المؤلف من مصنَّفه والتي صدَّرها بقوله: «ولك»، وهذا التصديرُ سيقطعُ - بلا شك - بتأليفِه هذا

المخطوط. لو عثرَ الباحثُ على بعضِ هذه المادةِ في المصادرِ الأخرى منسوبةً لقائلٍ معين، فسيكونُ القائلُ لهذه الأشعارِ هو مؤلِّفُ هذا المخطوطِ، وهذا ما حدثَ بالفعلِ، فكان مما عثرَ عليه مُصادفةً بقوله: وقفتُ في هذا المعترَك، وأورد البيتين التاليين الواردين في الورقة رقم ١٤١: [من الكامل]

وضريـرةٍ غــوزلةٍ ناعمـةِ المنـى

غــوغِ العشاقِ مريضـةِ الأجفـانِ

غنـتْ وما نسي قوامُها فغنتُها الـ

ـورقاءُ تسجعُ في غصونِ البانِ

وبعد البحثِ اتضحَ للباحث أن ابنَ حجر العسقلاني، نسبَ هذين البيتين في كتابه الدرر الكامنة ١٠٨/٣ إلى عالمٍ من علماءِ إربل، في القرنين السابع والثامن الهجريين، فصَحَّ ما سبق توقعه، ولكن من يكونُ هذا العالمُ الأديبُ المنتمي إلى علماءِ إربل، وأدبائها في القرنين السابع والثامن الهجريين مؤلف المخطوط الماثل بين أيدينا؟

هذا العالم - كما ترجم له ابنُ حجر العسقلاني - هو: عبد الرحمن ابن إبراهيم بن قتيتو بدر الدين الإربلي الأديب أبو محمد كان مشهورًا بالبلاغة وحُسْنِ النَّظم مدَّ خ الملوك وتعاطى التجارة ومات سنة ٧١٧ وله سبع وسبعون سنة وهو القائل، وأورد ابن حجر، البيتين السابقين، ومن نسبةِ هذين البيتين لابن قتيتو يتَّضح أنه مؤلِّفُ هذا المخطوط.

ولكن هل لم يؤلِّفْ هذا العالِمُ سوى هذا المخطوط؟

الجواب: يبدُو أن لهذا العالم باعًا لا ينكرُ في ميدانِ التصنيف، ولنْ الإمكانَ التهمَ بعضَ هذه المؤلفاتِ، يشهدُ على ذلك كتابُه المنشورُ مرتين، وهو: «خلاصة الذهب المسبوك»، وهو كتابٌ في التاريخ، فتأليفُه هذا الكتاب يشهدُ له بالنزوع إلى التأليف، ومحاولةِ الضَّرْبِ في ميدانِه بسهمٍ وافرٍ.

أما طبعتا هذا الكتابِ فقد أشار إلى إحداهما يوسف إليان سركيس، في كتابه معجم المطبوعات العربية والمعربة ١٠٥٥/١، وهي مطبوعةٌ في مطبعةِ مار جرجس - بيروت - ١٨٨٥م، وتقع في ٢٢٩صفحة، وأما الطبعةُ الأخرى فقد وقف على طبعها وتصحيحها الأستاذ الفاضل مكي السيد جاسم، ونشرها في بغداد عام ١٩٦٤م، في ٣٢٤ صفحة، وصدرتْ عن مكتبة المثنى.

وناقش سركيس أمرَ هذا الكتابِ، وأوردَ بعضَ الآراءِ في ذلك، فقالَ: قال ناشر الكتاب في (الطبعة البيروتية): إنه لم يقفْ على ترجمةِ المؤلف، ونرجِّحُ عنه بأنه جمع تاريخَه من أخبار الخلفاء لابن الساعي المتوفى سنة ٦٧٤هـ.

وأورد سركيس ما ذهبَ إليه جرجي زيدان، فقال: وقال جرجي زيدان في تاريخ الأداب جزء ٣ص٩٢: إنه مختصرُ الذهبِ المسبوك في سير الملوك لأبي الفرج ابن الجوزي وعقبه سركيس على هذا بقوله: وأظنُّه وهمًا لأن ابن الجوزي تُوفِّي سنة ٥٩٧هـ. وهذا التاريخ وصلَ فيه مؤلِّفُه إلى سنة ٦٥٦هـ، كما أشار إليه زيدان نفسُه في المحلِّ المذكور.

على أن طاقةَ هذا المؤلِّفِ والأديب لم تقفْ به عند هذا الحد من النشاط الثقافي، فقد كانَ شاعرًا مجيدًا، وفي مخطوطه الذي تم اكتشافه هنا نماذجُ جيدةٌ من أشعاره، لا يُسعفني الوقتُ لإدخالها في ديوانٍ هنا. ومن لم يكفِ إثباتُ هذا الأنموذج من الورقة ١٦٥ ليكونَ دلالةً على ما أذهبُ إليه في هذا الشأن: [من الكامل]

فالروضُ يُسفرُ عن وُجوه شقائقٍ

والنـورُ يَبسمُ عن ثغـورِ أقـاحِ

إنّي لتعروني إذا غنّتْ بِهِ
وُرْقُ الحمائمِ نشوةُ المُرتاحِ

ويكادُ يُقلقُني النسيمُ إذا روى
خبرًا عن النمّامِ والفدّاحِ

هيَ نزهةُ الأبصارِ وهو جلاؤها
ومُنى النفوسِ وراحةُ الأرواحِ

والطيرُ تشدو باختلافِ لُغاتِها
فاعجبْ لعُجمٍ في الغصونِ فِصاحِ

ومنابرُ الأغصانِ تحتَ خطيبِها
تختالُ عُجبًا في ثيابِ مِراحِ

والأرضُ قد لبستْ مُلاءةَ سُندسٍ
تُجلى بها في صَبوةٍ وقّاحِ

والروضُ يضحكُ باسمًا إذ جادَهُ
مُرُّ السحابِ بدمعِهِ المنجاحِ

والجوُّ قد عبقتْ لطائمُ عَرفِهِ
مِن نشرِهِ المتأرّجِ الفيّاحِ

وجداولُ الأنهارِ يلمعُ نورُها
حُسنًا فتحسبُها متونَ صِفاحِ

وكأنّ أزهارَ الغصونِ وقد زهتْ
حُلَلٌ على رَبّا المتوّادِ رَداحِ

وبعدُ، فقد اتضحتْ – فيما تقدَّم – قيمةُ هذا المخطوط، وطبيعةُ مادّتِه العلميّة، وأهميّتُه الأدبيّةُ والشعريّةُ والتاريخيّةُ، والفترةُ الزمنيّةُ التي تمّ تأليفُه فيها من خلال اهتمام مؤلّفِه بها. وليس ذلك فحسب، بل ثَبَتَ بما لا يَدَعُ مجالاً للشكّ أنّ مؤلّفَه هو «ابن قُنَيْتُو الإربلي» ومن ثَمّ يكونُ قد ظهرَ المخطوطُ ومصنّفُه من عالم المجهول إلى حيز الوجود. وعلى الله قصدُ السبيل.

الهوامش

– صدرت الطبعة الأولى له في بداية عام ٢٠٠٠م، وصدرت من مكتبة الآداب بالقاهرة، ووقفت عليها استدراكًا وتعقيبًا وله نسخ في دار الكتب المصرية برقم إيداع ٢٣٣٧/ ٢٠٠٠م، وأشرت إليهما ص ٢١، ص ٤، إلا أنني لم أتمكن من العثور على الطبعة الراشدة للدر الطين المطبوع الإربلي بتحقيق د. ماهر ... ولذا إصداري للطبعة الثانية لهذا الديوان ... هذه الطبعة من العراق فأشرت في ص ٨، ص ٣٢ إلى أنني أفدت منها، وصنعت فهرسًا بعدد الأبيات في المقطعات والقصائد.

المصادر

١ – خلاصة الذهب المسبوك: عبد الرحمن بن إبراهيم سنبط قنيتو الإربلي (ت ٧١٦هـ) – مطبعة مار جرجس – بيروت ١٨٨٥م، وطبعة أخرى بعناية مكي السيد جاسم – مكتبة المثنى – بغداد – ١٩٦٤م.

٢ – الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) – تحقيق: محمد عبد المعيد خان – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الهند – ط٢ – ١٩٧٢م.

٣ – ديوان ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): تحقيق ودراسة: فردوس نور علي حسين – دار الفكر – القاهرة – ١٩٩٦م.

٤ – ديوان ابن المعاوي الموصلي (ت ٦٥٦هـ) جمع وتحقيق: محمد قاسم مصطفى وآخر – مجلة التربية والعلم – جامعة الموصل – ع٢ – ١٩٨٠م.

٥ – ديوان ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ): تحقيق فريق من الباحثين بإشراف د. حسين نصار – الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦ – كتاب المحاضرات والمحاورات – لمجهول، وهو عبد الرحمن بن إبراهيم سنبط قنيتو (ت ٧١٧هـ) – مخطوط بدار الكتب المصرية – رقم ٦٣٧٧ – ميكروفيلم رقم ٢٢٦٦٨.

٧ – الموسوعة الشعرية: المجمع الثقافي.